
3 1761 06552361 5

KANTS GOTTESBEGRIFF IN DEN DREI KRITIKEN.

Ein Beitrag zu seiner Ideenlehre.

DISSERTATION

zur Erlangung der Doktorwürde

bei der philosophischen Fakultät

der Grossherzoglich Hessischen Ludwigs-Universität

zu Giessen

eingereicht von

EMIL WEYHING

aus Wimpfen.



Giessen 1909

von Münchow'sche Hof- und Univ.-Druckerei Otto Kindt.

KANTS GOTTESBEGRIFF IN DEN DREI KRITIKEN.

Ein Beitrag zu seiner Ideenlehre.

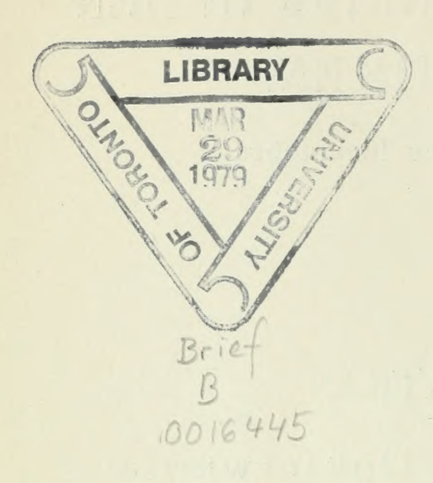
DISSERTATION

zur Erlangung der Doktorwürde
bei der philosophischen Fakultät
der Grossherzoglich Hessischen Ludwigs-Universität
zu Giessen

eingereicht von

EMIL WEYHING
aus Wimpfen.

Giessen 1909
von Münchow'sche Hof- und Univ.-Druckerei Otto Kindt.



Genehmigt durch das Prüfungskollegium
am 29. X. 1908.
Referent: Dr. Siebeck.

Seinem hochverehrten Lehrer
Herrn Prof. Dr. W. Kinkel
in Dankbarkeit gewidmet.

Inhalt.



Vorwort.

Vorliegende Arbeit bringt eine Entwickelung des Gottesbegriffs der drei Kritiken Kants. Auch in Guttmanns Schrift: „Kants Gottesbegriff in seiner positiven Entwickelung" nimmt die Darstellung des Gottesbegriffs während der kritischen Periode den weitaus größten Raum ein. Doch gibt der Verfasser dieser Arbeit eine mehr kritische Untersuchung. Es ist ihm hauptsächlich darum zu tun, die Lücken aufzufinden, die eine einheitliche Gestaltung dieses Begriffs ganz unmöglich zu machen scheinen. Der große Zusammenhang der drei Kritiken unter einander ist dabei etwas zu kurz gekommen. Vorliegende Untersuchung soll diesem Mangel abzuhelfen suchen. Aus dem Geiste der unvergleichlichen Ideenlehre heraus, die ja in Cohen ihren größten Interpreten gefunden hat, will sie nachweisen, daß es wohl möglich ist, einen einheitlichen Gottesbegriff innerhalb der drei Kritiken anzunehmen. Sie soll der weitverbreiteten Meinung entgegentreten, daß der Gottesbegriff Kants ein leerer Begriff innerhalb des Systems sei, der durch viel bessere metaphysische Ausdrücke hätte ersetzt werden können. Erst, wenn es gelungen ist, diesen Vernunftbegriff als die oberste und letzte Einheit des ganzen kritischen Systems darzustellen, wenn wir bewiesen haben, daß Kant einen einzigen Gott sowohl für die theoretische als auch für die praktische Vernunft gekannt hat, erst dann ist unsere Aufgabe gelöst.

Es muß freilich unumwunden zugestanden werden,

daß Kant selbst seine Ideenlehre nicht zu Ende gedacht hat. Gerade diese Seite seines Systems weist die meisten Lücken und Unvollkommenheiten auf, wie die Lehre vom „Ding an sich", vom „Unbedingten" und auch im Zusammenhange damit die Lehre von Gott zur Genüge dartun.

Nur dadurch, daß man sich ganz in den Geist der Ideenlehre vertieft, ist es möglich, die Einheitlichkeit all dieser Begriffe zu erweisen und über die Unvollkommenheiten des Systems hinwegzukommen. Erst dann ist auch eine Kritik des Kantischen Systems berechtigt und fruchtbar. Sie kann dem Ganzen sehr nützen und vermag das Verdienst des großen Meisters nicht im geringsten zu schmälern. An dieser Stelle sei ausdrücklich bemerkt, daß sich der Verfasser dieser Arbeit bei seiner Kritik an die großen Kantforscher angelehnt hat. Hauptsächlich Cohens Schriften: „Kants Theorie der Erfahrung" und „Kants Begründung der Ethik" haben ihm in dieser Hinsicht gute Dienste geleistet. Diese beiden Werke vermochten ihn über die schwersten Bedenken hinsichtlich der Ideeenlehre hinauszuführen.

Was die Anordnung des Stoffes betrifft, so schien es ratsam, der Vollständigkeit der Arbeit zuliebe in einer Einleitung den Gottesbegriff der vorkritischen Zeit wenigstens kurz zu skizzieren. Hauptsächlich jedoch war es erforderlich, eine ausführliche Darstellung der Ideenlehre selbst der eigentlichen Bearbeitung des Problems vorauszuschicken, weil nur mit deren Hilfe die Schwierigkeiten, die durch die Aufstellung der „drei metaphysischen Probleme" als Postulate entstehen, überwunden werden können. In der ganzen Abhandlung wurden vor allem Stellen aus den drei Kritiken angeführt; sie allein sind der Maßstab für die Richtigkeit der Auffassung. Die zahllosen sonstigen einschlägigen Schriften konnten nur sehr wenig herangezogen werden und kamen nur soweit

in Betracht, als sie zur Förderung der Arbeit beitrugen. Eine Kritik all dieser Schriften wurde, wo es nicht unbedingt nötig war, vermieden.

Als ein Beitrag zu Kants Ideenlehre möge die vorliegende Arbeit, wenn auch nur in bescheidenem Maße, das Feld für den kritischen Idealismus bereiten helfen. Allen denjenigen aber, die in Kants System nur Lücken und Mängel sehen, möge sie zeigen, daß es wohl möglich ist, über diese hinwegzukommen, wenn man nur die Ideenlehre in ihrer ganzen Tiefe und Tragweite erkannt hat.

A. Vorkritische Periode.

(Einleitung.)

Die vorkritischen Schriften enthalten reiches Material namentlich über die Stellungnahme Kants zu den überlieferten Gottesbeweisen, denen auch in der eigentlichen Abhandlung ein Kapitel gewidmet ist. Es verlohnt sich deshalb, die Untersuchung über diesen Gegenstand auf die verschiedensten Entwickelungsstadien auszudehnen. Freilich ist es selbstverständlich, daß der kleine Raum, der den vorkritischen Schriften zugedacht werden kann, nur eine Darstellung in wenigen charakteristischen Zügen erlaubt. Ausführlich behandelt ist der Gottesbegriff der vorkritischen Periode bei Guttmann: „Der Gottesbegriff Kants, Teil I u. II"; auch bieten die folgenden Werke, die gleichfalls berücksichtigt wurden, wichtige Anhaltspunkte:

1. K. Fischer, „Gesch. d. neueren Philos.", Bd. III.
2. Paulsen, „Versuch einer Entwicklungsgeschichte Kants".
3. Cohen, „Die systematischen Grundbegriffe in Kants vorkritischen Schriften".
4. Marquardt, „Kant und Crusius".
5. Paul Boehme, „Die vorkritischen Schriften Kants".

Das erste Jahrzehnt der schriftstellerischen Tätigkeit Kants bringt Untersuchungen naturwissenschaftlichen Inhalts. Sie können als vorbereitende Arbeiten zu den folgenden, die mehr metaphysische Fragen behandeln, aufgefaßt werden. Vor allem lassen sie erkennen, daß Kant bestrebt war, die Grundbegriffe einer Wissenschaft einer eingehenden Prüfung zu unterziehen, ehe er daran ging,

mit diesen Begriffen selbst zu arbeiten. In jene Zeit fällt auch der Ausspruch Kants: „Es ist das Geschäft der Weltweisheit, Begriffe, die als verworren gegeben sind, zu zergliedern, ausführlich und bestimmt zu machen." (Bd. II, S. 286.)[1])

Durch seinen Lehrer Kuntzen auf die Werke Newtons aufmerksam gemacht, betrachtet es Kant vor allem als seine Aufgabe, den Gegensatz zwischen der Leibniz-Wolffschen Auffassung, die jede Beziehung der einzelnen Körper untereinander leugnet, und der Newtons, die eine Wechselwirkung annimmt, auf seine Bedeutung hin zu prüfen und womöglich auszugleichen (siehe auch Boehme S. 7). Wie sein Lehrer, so ist auch Kant ein Anhänger Newtons. Seine „Allgemeine Naturgeschichte des Himmels 1755" ist als sein größtes Bekenntnis in der erwähnten Streitfrage zu betrachten. Wir erwähnen das Werk deshalb, weil es, gleichsam ein Hymnus auf die göttliche Allmacht und Weisheit, Kant veranlaßt, das Dasein Gottes und dessen Eigenschaften aus seiner Schöpfung heraus abzuleiten. Mehr noch als die Welt Newtons, die ohne direktes Eingreifen Gottes nicht gedacht werden kann, ist die Welt Kants ein Beweis für die Größe und Allmacht des Schöpfers. Nur „Materie", „Attraktion" und „Centrifliehkraft" ist zu ihrer Erhaltung notwendig. Kants Weltanschauung in jener Zeit läßt sich treffend durch die Worte des Marquis Posa ausdrücken:

„Den Künstler wird man nicht gewahr, bescheiden
„Verhüllt er sich in ewige Gesetze;
„Die sieht der Freigeist, doch nicht ihn.
„Wozu ein Gott? sagt er. Die Welt ist sich genug.
Und keines Christen Andacht hat ihn mehr
„Als dieses Freigeists Lästerung gepriesen."
(Don Carlos. III. Akt. 10. Auftr.)

---

[1]) Die Stellen aus Kants Werken werden nach der Hartensteinschen Ausgabe zitiert.

Mit der Schrift: „Ueber die ersten Prinzipien unserer Erkenntnis 1755“ betritt Kant zum ersten Mal den schlüpfrigen Boden der Metaphysik. In dieser Abhandlung, wie auch in allen folgenden größeren Werken Kants, ist es nicht schwer, die Absicht des Autors herauszulesen. Kant will das Wesen Gottes metaphysisch begründen. Diesmal gilt es, die Sache seines berühmten Lehrers Crusius zu verteidigen gegen den Metaphysiker Wolff. Der Gegenstand des Streites ist der Satz des Grundes. Auch für uns ist dieser Streit von Bedeutung, weil er Kant veranlaßt, einen neuen Beweis für das Dasein Gottes zu liefern: „Es gibt ein Wesen, dessen Dasein seiner und aller Dinge vorausgeht und von dem deshalb zu sagen ist, daß sein Dasein unbedingt notwendig ist. Es heißt Gott.“ (Bd. I, S. 376. Uebersetzung nach Kirchmann.)

Beweis: Ich kann mir nur etwas denken, was vorher Dasein hat. Alles aber was existiert, hat vermöge des bestimmenden Grundes eine Ursache. Alle Ursachen aber sind notwendige Folgen einer Endursache, die deshalb auch unbedingte Notwendigkeit für die Existenz aller Dinge und somit auch für die Möglichkeit aller Dinge hat. Diese Endursache ist Gott. Obwohl Kant diesen Beweis für seine eigene Erfindung hält, so ist doch eine Abhängigkeit von Crusius unverkennbar, wie Marquardt in seiner Schrift über Kant und Crusius nachgewiesen hat. Für uns würde es eine zu weitgehende Aufgabe sein, den Gedankengang bis ins einzelne hinein zu prüfen. All diese Beweise der vorkritischen Periode haben nur historischen Wert. Erwähnt sei besonders, worauf auch schon Boehme in seiner obengenannten Schrift hinweist (S. 44), daß sich in diesem Beweis schon die Unterscheidung von „Denken“ und „Sein“ bemerkbar macht. Gott als Inbegriff der Gesamtrealität steht über allem Denkenden und Seienden; er ist dem Satz vom bestimmenden Grunde nicht unterworfen.

Großen Scharfsinn und Selbständigkeit im Denken beweisen auch die Ausführungen, die das Verhältnis Gottes zu seiner Schöpfung behandeln. Das Gesetz von der Erhaltung der Realität wird auch auf das moralische Reich ausgedehnt. Es bietet so eine Rechtfertigung des Bösen in der Welt. Kuno Fischer mißt der Schrift von den ersten Prinzipien der Erkenntnis eine große Bedeutung bei. Er sagt von ihr (Bd. III, S. 159): „Einige Hauptschriften des nächsten Decenniums sind hier schon vorgebildet. Man findet Kant bereits auf dem Wege sowohl zu den Versuchen, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen, als auch zu der Schrift über den einzig möglichen Beweisgrund zu einer Demonstration vom Dasein Gottes. Auch gehört nur ein Schritt dazu, um die „falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren“ zu entdecken.“

Wie für die Entwickelungsgeschichte der Kantischen Philosophie überhaupt, so ist auch für die Vertiefung des Gottesbegriffes die Schrift: „Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen. 1763“ ein entschiedener Fortschritt gegen die vorhergehenden. Auch sie ist sehr beeinflußt von Crusius, wie Marquardt nachgewiesen hat. Jetzt steht für Kant fest: Etwas existiert nur dann, wenn es in der Erfahrung gezeigt werden kann. Schon von vornherein entwickelt er den Gedanken, wie gewagt es sei, das, was wir im Endlichen zeigen können, auch auf das Unendliche zu übertragen. Nur noch mit Hilfe der Analogie will er einen Schluß auf die höchste Realität zulassen. Außerdem ist es nicht erlaubt, in dem höchsten Wesen eine Realentgegensetzung anzunehmen. „In dem höchsten Wesen können keine Gründe der Beraubung oder einer Realentgegensetzung stattfinden. Denn weil in ihm und durch ihn alles gegeben ist, so ist durch den Allbesitz der Bestimmungen in seinem eigenen Da-

sein keine innere Aufhebung möglich." (Bd. II, S. 104.) Die höchste Realität ist also „einig". Aus diesem Grunde ist auch nicht möglich, daß das Gefühl der Lust oder Unlust der Gottheit innewohnen kann. Beide Gefühle entstehen ja erst dann, wenn eine Realentgegensetzung stattfindet, wenn also ein Zustand einen anderen wünschenswert oder verabscheuungswürdig macht.

Dasselbe Jahr 1763 bringt noch die Schrift: „Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes." Das Gottesproblem bildet den ausschließlichen Gegenstand dieser Schrift. Allgemeine metaphysische Probleme werden nur insoweit herangezogen, als sie zur Klärung des Gottesbegriffes beitragen können. Auch hier wieder ein Fortschritt gegen die früheren Arbeiten. Das Mittel des Analogieschlusses wird verworfen, ebenso der Weg, Gott aus seinen Werken erkennen zu wollen. Kant hat die Ueberzeugung, Gott existiere auch ohne daß wir ihn aus seinen Werken erkennen können. Wenn wir aber versuchen wollen, sein Wesen zu ergründen, so kann dies nur durch den gemeinen Verstand geschehen. Alle Gottesbeweise, die sich auf die Schöpfung gründen, sind unhaltbar. Aus diesem Grunde muß auch der sog. ontologische Gottesbeweis von Cartesius oder von Wolff verworfen werden. Auch dieser schließt, wenn auch nur indirekt, von den Eigenschaften und dem Dasein der Dinge der Welt, die erst den Begriff von denselben bedingen, auf die Eigenschaften und das Dasein einer Gottheit. Das Endergebnis der Schrift ist: „Es ist nur ein Gott und nur ein Beweis, durch welchen es möglich ist, sein Dasein mit der Wahrnehmung derjenigen Notwendigkeit einzusehen, die schlechterdings alles Gegenteil vernichtet." (Bd. II, S. 205.) „Nur lediglich darin, daß die Verneinung der göttlichen Existenz völlig Nichts ist, liegt der Unterschied seines Daseins von anderer Dinge ihrem. Die innere Mög-

lichkeit, die Wesen der Dinge, sind nun dasjenige, dessen Aufhebung alles Denkliche vertilgt. Hierin wird also das eigene Merkmal von dem Dasein des Wesens aller Wesen sein." (Bd. II, S. 205.) Gerade dieser Schluß von der inneren Möglichkeit der Dinge als Folge auf das Dasein Gottes als Ursache ist für Kant so zwingend, daß er ihn zu dem einzig möglichen Beweis des Daseins Gottes erhebt. Die Bedeutung dieses Beweises für die ganze kritische Behandlung des Gottesproblems, die Kant in verstärktem Maße auch in der kritischen Periode fortsetzt, hat Kuno Fischer (Gesch. d. n. Philos. Bd. III, S. 198/99) sehr schön und treffend ausgedrückt: „Mit der Möglichkeit, das Dasein Gottes zu beweisen, steht und fällt die rationale Theologie. Noch ist sie nicht vollkommen vernichtet, aber sie ist auf die kürzeste Formel zurückgeführt, auf eine einzige Möglichkeit eingeschränkt, sie hat nur noch einen Fall; wird sie aus dieser letzten Zuflucht vertrieben, so ist es mit ihrer wissenschaftlichen Existenz zu Ende. In dieser Rücksicht hat Kant für die Kritik der reinen Vernunft hier gut vorgearbeitet. Die Kritik sollte das ganze Lehrgebäude der Ontologie abtragen, in dessen Giebel die rationale Theologie ihren Sitz hatte."

Schon aus der eben erwähnten Tatsache, daß erst die Kritik der Gottesbeweise in der „Kritik der reinen Vernunft" die eigentliche Fortsetzung von obiger Schrift bildet, geht hervor, daß alle vorkritischen Arbeiten Kants, die der Schrift vom einzig möglichen Beweisgrund noch nachfolgen, keinen wesentlichen Fortschritt in der Entwickelung des Gottesbegriffs mehr bringen. Nur noch mit wenigen Worten müssen wir die sog. „Poelitzschen Vorlesungen" berühren. Diese sind der Abdruck der Vorlesungen Kants über Religionsphilosophie und Metaphysik, zum ersten Mal herausgegeben 1817 von Poelitz. In der schon mehrerwähnten Schrift Guttmanns „Der Gottesbegriff Kants, II. Teil" ist eine aus-

führliche Kritik des Gottesproblems, wie es in diesen Vorlesungen dargestellt ist, enthalten. Daß diese Vorlesungen noch in die vorkritische Zeit fallen, dafür hat Guttmann genügend Beweise geliefert. Obwohl sie jedoch einen deutlichen Einblick gewähren in Kants Lehrmethode und Vortrag, so kann doch kein nennenswerter Fortschritt in bezug auf die Vertiefung unseres Gottesbegriffs verzeichnet werden. Ein nochmaliger Hinweis auf die Ausführungen Guttmanns möge deshalb auch alle weitere Darstellung ersetzen. Das Jahr 1770 bringt den Abschluß der vorkritischen Periode Kants. Der Entwickelungsprozeß des Kantischen Denkens ist noch lange nicht abgeschlossen. Weder in bezug auf allgemeine metaphysische Fragen, noch in Hinsicht auf die Ausgestaltung und Fixierung des Gottesbegriffs ist eine Klärung erreicht. Erst die „Kritik der reinen Vernunft", die zehn Jahre später erschienen ist, bringt Kants feststehende Ansicht in allen diesen Fragen.

B. Kritische Periode.

Das System Kants ist in der Hauptsache niedergelegt in den drei Kritiken. In diesen hat sich Kant freigemacht von den philosophischen Strömungen seiner Zeit. Sie dienen ihm nur noch als gelegentliche Anknüpfungspunkte für seine eigenen Gedanken und erfahren unter seiner Hand in den meisten Fällen gründliche Widerlegung oder doch weitgehende Ausgestaltung. Gilt dies allgemein für das System selbst, so ganz besonders auch für die Religionsphilosophie. Hier laufen die verschiedenen Wege, die Kant gegangen ist in dem Bestreben, den Gottesbegriff in seiner ganzen Tiefe zu erfassen, zusammen in dem einen Begriff: „Gott ist eine Idee der Vernunft."

Alle Versuche, das Dasein Gottes in einem anderen Sinn zu beweisen, sei es aus seinen Werken, sei es aus dem menschlichen Verstande heraus, werden als Täuschungen der Vernunft erwiesen und verworfen.

Bevor wir jedoch die spezielle Behandlung unserer Frage in Angriff nehmen, müssen wir eine ausführliche Darstellung der Methode geben, die Kant bei der Lösung des Gottesproblems eingeschlagen hat. Sowohl die grundlegenden Begriffe, als auch die systematischen Voraussetzungen, die zum Verständnis der Entwickelung des Gottesbegriffes unbedingt notwendig sind, müssen eingehend erläutert werden. Schon aus dieser methodischen Betrachtung wird klar hervorgehen, daß Kant einen ganz besonderen Weg zur Lösung unserer Frage vorgezeichnet hat. Auch wird sich der Leser schon einen vorbereitenden Begriff bilden können von dem, was Kant „Gott“ nennt.

1. Die transzendentale Methode.

I. Der Begriff des Transzendentalen.

Der Begriff des Transzendentalen folgt deutlich aus folgenden Stellen der Einleitung der Kritik der reinen Vernunft.

I. „Ich nenne eine Erkenntnis transzendental, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, sofern diese a priori möglich sein soll, beschäftigt.“ (S. 49.)

II. „Ich verstehe unter einer transzendentalen Erörterung die Erklärung eines Begriffes als eines Prinzips, woraus die Möglichkeit anderer synthetischer Erkenntnisse eingesehen werden kann. In dieser Absicht wird erfordert: 1. daß wirklich dergleichen Erkenntnisse aus

dem gegebenen Begriff herfließen, 2. daß diese Erkenntnisse nur unter der Voraussetzung einer gegebenen Erklärungsart dieses Begriffs möglich sind, 3. die Funktionen des Verstandes können also insgesamt gefunden werden, wenn man die Funktionen der Einheit in den Urteilen vollständig darstellen kann." (S. 60. Kr. d. r. V.)

Zweierlei wird aus diesen Stellen mit völliger Sicherheit klar. Die Absicht der Kritik d. r. Vernunft geht erstlich auf die Grundlagen der menschlichen Erkenntnis und dadurch zugleich auf die Begründung der wissenschaftlichen Erfahrung. Zweitens handelt es sich nicht darum, diese Voraussetzungen des Erkennens und der Erfahrung bei dem einzelnen Menschen zu untersuchen, oder gar, wie es irrtümlicherweise so oft geschieht, sie als angeborene Fähigkeiten (Ideen) aufzufassen. Die Frage richtet sich vielmehr an die Wissenschaft selbst: Wie sind synthetische Urteile a priori in der Matematik, wie in der Naturwissenschaft möglich?

Dies sind die ersten Probleme, mit denen sich die Kr. d. r. V. beschäftigt. Bei ihnen kann die quaestio facti nicht aufgeworfen werden. Mathematik ist wirklich und reine Naturwissenschaft mindestens seit den Zeiten Newtons auch. Will man also das Wesen und den Wert der Erkenntnis untersuchen, wo sollte man da besser beginnen als bei dieser gesicherten Besitzung der menschlichen Vernunft? Es kommt aber, wie wir gesehen haben, nicht in Frage, wie der einzelne Mensch zu seinen Kenntnissen in der Mathematik und Naturwissenschaft gelangt, sondern vielmehr, welches die elementarsten, allgemeingültigen und notwendigen Voraussetzungen der Wissenschaft selbst sind. Diese werden in der metaphysischen Erörterung aufgezeigt und in der transzendentalen als notwendige Grundlage gerechtfertigt und bewiesen. (Cohen, Kants Theorie d. Erfahrung. II. Aufl. S. 74.)

In engem Zusammenhang damit unterscheidet Kant

auch zwei Stufen des a priori, das metaphysische und das transzendentale. Das metaphysische besagt einfach, daß die als a priori aufgewiesenen Bestandteile der Erkenntnis Elementargebilde der Vernunft sind, welche auf keine anderen psychologisch zurückgeführt werden können. Im transzendentalen a priori vertieft sich dieser Gedanke zu der Einsicht, daß die aufgewiesenen Grundelemente der Erkenntnis zugleich die hinreichenden und notwendigen Voraussetzungen aller Wissenschaften überhaupt sind. Diesen letzten Nachweis, der die Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit eines Begriffes bestimmt, nennt Kant auch den „transzendentalen Beweis".

Neben Mathematik und Naturwissenschaft gibt es nun aber eine im strengen Sinne philosophische Disziplin, die mit dem Anspruch auftritt, unser Wissen von der Welt und ihrer Wirklichkeit zu erweitern. Das ist die dogmatisch rationale Metaphysik.

Hier liegen nun die Dinge weit ungünstiger. Die Metaphysik stellt Behauptungen auf über das Wesen Gottes, über die Freiheit des Menschen, die Natur der Seele und deren Unsterblichkeit. Man braucht diese Probleme nur zu benennen, um sich sofort mitten in dem Stimmengewirr philosophischer Meinungen, gegensätzlicher Behauptungen und Weltanschauungen zu fühlen. Hier ist also in der Tat die Vorfrage nach der quaestio facti nicht nur berechtigt, sondern geradezu erforderlich und notwendig. Kant formuliert demgemäß das Problem hier: Sind synthetische Urteile a priori in der Metaphysik möglich?

II. Das synthetische Urteil.

In einer vorläufigen Aufrollung des Problems in der Einleitung zur Kr. d. r. V. unterscheidet Kant synthetische und analytische Urteile dahin: In den ersteren wird der

Subjektsbegriff durch den Prädikatsbegriff erläutert, in den zweiten erweitert. Man hat sich viel zu sehr an diese bloß vorläufige Aufstellung gehalten, die nur dazu dient, das Problem einzuführen. Soviel kann man freilich auch hier sehen: Es handelt sich um den Begriff der Erkenntnis selbst. Eine bloße Erläuterung, ein bloßes Klarmachen dessen, was man schon vorher gewußt, kann nicht im eigentlichen Sinne Erkenntnis genannt werden. Die Wissenschaft will unser Wissen von der Welt erweitern und bereichern.

Ohne uns daher bei einer eingehenden Erörterung der von Kant in der Einleitung zur Kr. d. r. V. gewählten Beispiele aufzuhalten, wenden wir uns sofort derjenigen Betrachtung zu, die zugleich mit der Erörterung des eigentlichen Wesens der synthetischen Urteile auch den Begriff der Erkenntnis im Kantischen Sinne darlegt. Diese aber finden wir in den Abschnitten der Kr. d. r. V., die überschrieben sind: „Von dem obersten Grundsatz aller analytischen Urteile“ und „Von dem obersten Grundsatz aller synthetischen Urteile“. In dem ersten Abschnitt wird der Satz des Widerspruchs (der Identität) als „das allgemeine und völlig hinreichende Prinzipium aller analytischen Erkenntnis“ (S. 149) nachgewiesen und eben damit das analytische Urteil von dem Begriff der gegenständlichen Erkenntnis, wie sie in Mathematik und Naturwissenschaft vorliegt, abgesondert.

Dagegen lautet das oberste Prinzip aller synthetischen Urteile: „Ein jeder Gegenstand steht unter den notwendigen Bedingungen der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen der Anschauung in einer möglichen Erfahrung.“ (S. 152.) So ergibt sich die Möglichkeit der synthetischen Urteile aus der Erkenntnis des Satzes: „Die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung und haben darum objektive Gültigkeit in

einem synthetischen Urteile a priori.“ (S. 152/153.) Was ist hiermit nun gesagt?

Kant stellt das Problem so: Es gibt zwei Fälle, in denen unsere Begriffe mit dem Objekt übereinstimmen können, wenn nämlich entweder unsere Begriffe sich nach den Objekten richten oder die Objekte nach den Begriffen. Das erstere ist der Fall bei sogenannten empirischen Erkenntnissen und Urteilen. Aber hier fehlt auch das Kriterium aller echten Wissenschaft: Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit unserer Erkenntnis. Die Erfahrung kann immer nur lehren, daß etwas so oder so ist, nicht aber, daß es notwendig so oder so sein muß. Anders, wenn sich die Objekte nach unseren Begriffen richten. In diesem Fall ist der Begriff der allgemeinste Ausdruck des Verstandes für das Objekt und hat eben deswegen notwendige und allgemeine Gültigkeit für jeden Verstand. Nun zeigt die transzendentale Aesthetik im Verein mit der transzendentalen Logik, wie das Objekt als Erscheinung erst zu stande kommt durch das Zusammenwirken der reinen Anschauungsformen Raum und Zeit und der Kategorien. Die Empfindung als solche gibt auch nicht den Gegenstand der Erkenntnis, sondern zunächst wird sie mit Hilfe von Raum und Zeit bestimmt. Doch sei hier gleich erwähnt, daß die beiden Anschauungsformen des Raumes und der Zeit nicht unabhängig von der Erkenntnis vorhanden sind, sondern sie sind Hilfsmittel der Erkenntnis. Raum und Zeit stellen also eine vorläufige Einheit des Gegenstandes her, die indessen noch, um mit einem Ausdruck Kants zu reden, „blind“ ist. „Denn Anschauungen ohne Begriffe sind blind.“ (Kr. d. r. V. S. 82.) Erst wenn das so geordnete Mannigfaltige begriffen wird, entsteht der Gegenstand der Erfahrung. Hierzu dienen die Kategorien, deren Wesen darin besteht, das durch Raum und Zeit zur Anschauung gewordene Mannigfaltige zum Begriff zu machen, d. h.

zu einer Erkenntniseinheit. Diese Funktion der Kategorien nennt Kant auch „S y n t h e s e". „Ich verstehe aber unter Synthesis in der allgemeinen Bedeutung die Handlung, verschiedene Darstellungen zu einander hinzutun und ihre Mannigfaltigkeit in einer Erkenntnis zu begreifen." (Kr. d. r. V. S. 98.) Diese Synthesis ist rein, wenn das Mannigfaltige, das durch sie zur Einheit verbunden wird, nicht empirisch, sondern a priori gegeben ist. Wir können also die Kategorien betrachten als verschiedene Arten der Synthesis, deren gemeinsames Wesen aber in der Einheit liegt. So wird denn diese Einheit auch als das oberste Charakteristikum aller Erkenntnis überhaupt von Kant unter dem Namen „der transzendentalen Einheit der Apperzeption" hervorgehoben. Indem sich diese transzendentale Apperzeption nach ihren verschiedenen Arten (den Kategorien) am Mannigfaltigen des Raumes und der Zeit betätigt, entsteht erst das O b j e k t der Erfahrung. In diesem Sinne gilt erst der Satz, daß sich die Objekte nach unseren Begriffen zu richten haben. Raum und Zeit und die Kategorien sind die Voraussetzungen jeglicher Erfahrung, und insofern konnte Kant auch sagen: „Die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt sind zugleich die Bedindungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung." (Kr. d. r. V. S. 152/153.)

Ein besonderes Problem entsteht nun eben aus jener notwendigen Verbindung der reinen Anschauungsformen mit den Kategorien, wie sie zum Zustandekommen des Gegenstandes der Erfahrung sich als notwendig erwiesen hat. Da es uns hier nicht auf eine ausführliche Darstellung der Kantischen Erkenntniskritik ankommt, so begnügen wir uns mit einer Andeutung der Lösung des Problems, wie sie von Kant gegeben worden ist. Das sinnlich Gegebene soll durch die Kategorien bestimmt werden. Nun kann man aber doch immer nur Gleichartiges unter

Gleichartiges subsumieren, z. B. einen Teller unter den Begriff des Kreises, weil hier ein Gleichartiges vorhanden ist, durch welches die Begriffe Kreis und Teller verbunden sind. (Das Runde.) Wie aber steht es mit den Kategorien und den Gegenständen der Sinne? Die ersteren sind, wie wir nachgewiesen haben, rein a priori aus der Vernunft entsprungen, die letzteren empirisch und a posteriori. Wo ist hier das dritte Gemeinsame, das sie verbindet? Kant findet dieses in der Zeit. Die Zeit ist einerseits a priori und insofern den Kategorien verwandt; sie ist andererseits eine reine Anschauungsform der Sinnlichkeit und insofern dem empirisch Gegebenen verwandt. „Daher wird eine Anwendung der Kategorie auf Erscheinungen möglich sein vermittelst der transzendentalen Zeitbestimmung, die als das Schema der Verstandesbegriffe die Subsumtion der letzteren unter die erstere vermittelt." (Kr. d. r. V. S. 141.) Weiter auf diese Lehre vom Schematismus einzugehen, liegt für uns kein Bedürfnis vor. Worauf es aber ankommt, ist, daß die Synthesis selbst, d. h. die Einheit des Denkens und Anschauens, durch welche das Objekt der Erfahrung erst zustande kommt, immer in der Verbindung der Kategorien mit den reinen Anschauungsformen besteht. Diese, die reinen Anschauungsformen sind es, die es ermöglichen, daß ich im synthetischen Urteile über die Sphäre des Subjekts hinausgehe, indem ich so eine neue Einheit der Mannigfaltigkeit herstelle.

III. Zweck und Aufgabe der Metaphysik als Wissenschaft.

Wir haben somit die Bedingungen erkannt, die eine Disziplin zur Wissenschaft erheben. Gelingt es nun, synthetische Urteile auch in der Metaphysik nachzuweisen,

dann ist auch unsere quaestio facti gelöst, die Kant in die Formel bringt: „Ist Metaphysik als Wissenschaft möglich?" In der Einleitung zur Kr. d. r. V. beantwortet Kant selbst die Frage dahin: „So besteht Metaphysik wenigstens ihrem Zwecke nach aus lauter synthetischen Urteilen a priori." (S. 45.)

Welches ist aber nun der Zweck der Metaphysik? Auch hier lassen wir Kant selbst sprechen: „Wir wollen unsere Erkenntnis a priori erweitern, wozu wir uns solcher Grundsätze bedienen müssen, die zu dem gegebenen Begriff etwas hinzutun, was in ihm nicht enthalten war und durch synthetische Urteile a priori wohl gar soweit über ihn hinausgehen, daß unsere Erfahrung selbst nicht soweit folgen kann." (S. 45.) Gerade auf den letzten Teil des Satzes ist der Nachdruck zu legen. Die Metaphysik sucht, im Gegensatz zu anderen Wissenschaften, auch von Dingen Kenntnis zu erhalten, die außerhalb aller Erfahrung liegen. Nun geht aber, wie wir gesehen haben, das synthetische Urteil darauf hinaus, unsere Erkenntnis zu erweitern, sodaß es weiter keiner Begründung mehr bedarf, wenn wir es allein für fähig halten, den Zweck der Metaphysik zu erfüllen. Die Frage nach der Möglichkeit der Metaphysik als Wissenschaft, unsere quaestio facti, ist somit gelöst: Metaphysik als Wissenschaft ist möglich, weil und sofern es auch für sie synthetische Urteile a priori gibt.

Auch was die Aufgabe der Metaphysik anlangt, läßt sich mit Kants eigenen Worten ausdrücken: „Die Metaphysik hat zum eigentlichen Zweck ihrer Nachforschung nur drei Ideen: Gott, Freiheit und Unsterblichkeit. Alles, womit sich diese Wissenschaft sonst noch beschäftigt, dient ihr bloß zum Mittel, „um zu diesen Ideen und ihrer Realität zu gelangen." (Kr. d. r. V. S. 271.)[1]) Kant be-

[1]) Siehe auch die Stelle in d. Kr. d. U. S. 487. Bd. V.: „Gott, Freiheit und Seelenunsterblichkeit sind diejenigen Aufgaben, zu deren

trachtet also alle Untersuchungen über das Wesen des Erkenntnisvermögens selbst als eine notwendige Vorarbeit zur Lösung der drei grossen Vernunftprobleme. Eine richtige Einsicht in ihr Wesen zu bekommen, darin liegen die höchsten Zwecke unseres Daseins, und sie können, „bloß vom spekulativen Vernunftvermögen und sonst von nichts Anderem abhängig" gemacht werden. (Bd. III. S. 271.) In dieser Erkenntnis liegt die große Bedeutung des Kantischen Systems. Auf unser Gottesproblem angewendet besagt dies: Gott ist nicht außer uns oder über uns in einer für uns unsichtbaren Welt zu suchen, sondern der Gedanke Gottes entspringt innerhalb der reinen Vernunft selbst. Er ist ein Begriff unseres Erkenntnisvermögens, den in seiner ganzen Tiefe zu erfassen unsere unaufhörliche Aufgabe sein soll. Somit zeigt die transzendentale Methode selbst uns den Weg zur Entwickelung des Gottesbegriffes. Dieser muß herauswachsen aus dem System, da er eines der drei Probleme der Methaphysik bildet und bedarf zu seiner Untersuchung keiner anderen Hilfsmittel, als die die Vernunft selbst gibt. Die grundlegende Bedeutung der Vernunftsbegriffe (Ideen) für die Lösung unserer Aufgabe macht es notwendig, ihr Wesen und ihre Bedeutung in einem neuen Abschnitt zu betrachten.

IV. Die transzendentalen Ideen.[1])

Obgleich, wie wir schon gesehen haben, das Wesen der echten Wissenschaft durch die äußeren Merkmale der

Lösung alle Zurüstungen der Metaphysik als ihren letzten und alleinigen Zweck abzielen."

[1]) Das Wort Vernunft tritt bei Kant in einer doppelten Bedeutung auf. Es wird einmal gebraucht, um das gesamte Erkenntnisvermögen zu bezeichnen, das andere Mal im engeren Sinne als

Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit charakterisiert werden kann, so haftet ihr dennoch, wenn man sie als ein einheitliches System ins Auge faßt, eine „intelligible Zufälligkeit" an. (Cohen, Kants Begründung der Ethik. S. 36.) Das bedeutet nämlich, wie sich aus der weiteren Untersuchung noch ergeben wird, daß alle jene Erkenntnisse nur eine relative Gültigkeit besitzen, daß sie niemals das unbedingte, absolute Sein ausdrücken. Ist aber damit nicht jeder Fortschritt der Wissenschaft illusorisch gemacht? Schon ein unbestimmtes Gefühl in unserem Innern sagt uns, daß ein Verneinen alles Fortschritts nicht das letzte Ziel der Forschung sein kann. Wir erkennen das Problematische unserer Erkenntnis, den bloß relativen Wert des jetzt bestehenden Wissens, und gerade unsere Vernunft ist es, die in uns ein Verlangen nach dem Absoluten und Vollkommnen erweckt. Wir wollen eine Erkenntnis, die unabhängig ist von aller Zufälligkeit. Diese Erwägungen veranlassen uns, uns mit dem Wesen und der Bedeutung der Vernunftbegriffe oder der Ideen auseinanderzusetzen.

Mit den durch den Verstand erzeugten Begriffen ist der komplizierte Prozeß innerhalb des Erkenntnisvermögens noch nicht abgeschlossen. Die nächste Aufgabe ist nun, diese verschiedenartigen Begriffe zu ordnen und zu Systemen zu vereinigen. Dies ist das Geschäft der Vernunft. Sie subsumiert die ganze Mannigfaltigkeit der Verstandesbegriffe unter bestimmte von ihr geschaffene „Gesichtspunkte" oder „Prinzipien" und bringt sie in Systeme. Diese „ordnenden Prinzipien" nennt Kant auch „systematische Einheiten" zum Unterschied von den „synthetischen Einheiten" und teilt ihnen die Aufgabe zu, das Feld möglicher Erfahrung dadurch zu erweitern, daß sie bei Erklärung von Erfahrungsgegenständen „Richt-

das Vermögen der Ideen oder der Vernunftbegriffe. Im letzteren Sinne wird es von jetzt ab angewandt.

linien" geben, nach denen bei jedem einzelnen Problem eine Lösung möglich ist. So stellen sich die Ideen oder die Vernunftbegriffe dar als methodische Hifsmittel bei aller Forschung, als Forschungsprinzipien oder auch, wie Kant sagt, als „Maxime" der Erkenntnis. Sie sind die über den Verstandesbegriffen stehenden höheren Einheiten, durch deren Hilfe erst eine Wissenschaft möglich ist. Wir begreifen jetzt, wenn Kant sagt: „Der Verstand mag ein Vermögen der Einheit der Erscheinungen vermittelst der Regeln sein, so ist die Vernunft das Vermögen der Einheit der Verstandesregeln unter Prinzipien." (Kr. d. r. V. S. 248.)

Die große Bedeutung der Ideen für das Zustandekommen und den Ausbau einer Wissenschaft wird klar, wenn wir berücksichtigen, daß es stets die Vernunftbegriffe sind, die bei Erforschung des Mannigfaltigen das Problem stellen, dessen Lösung dann unter dem vorgeschriebenen Gesichtspunkt dem Verstand überlassen bleibt. Freilich wird dieses Problem nie restlos gelöst werden können, denn ein Verstandesbegriff wird eine unendliche Zeitdauer nötig haben, bis er in allen seinen Teilen vollkommen erkannt ist. Ja, man kann sagen, die Wandelbarkeit der Begriffe, ihr fortwährender Ausbau ist die sicherste Garantie für den Fortschritt aller Wissenschaft. Nur die Ideen sind die Ruhepunkte in dem ewigen Fluß der Begriffswelt. Sie sind die unendlich fernen Ziele, die zu erreichen wir unaufhörlich bestrebt sein sollen, die Aufgaben, die erst dann vollständig gelöst sind, wenn jeder Begriff in seiner ganzen Tiefe erfaßt ist, wenn für den Verstand nichts mehr problematisch ist.

Eins muß noch zur Wesensbestimmung der Ideen gesagt werden. Während nämlich jedem Verstandesbegriff ein Gegenstand in der Erscheinungswelt korrespon-

diert, kann für eine Idee ein solcher Gegenstand[1]) in der Erscheinungswelt nicht gezeigt werden. Diese Ideen existieren einzig und allein in unserer Vernunft und haben lediglich die Aufgabe, als höhere Einheiten der Verstandesbegriffe eine Wissenschaft begründen zu helfen. Sie sind ein „bloß subjektives Gesetz der Haushaltung mit dem Vorrat unseres Verstandes." (Kr. d. r. V. S. 251.)

Einige Beispiele, die auch für die Darstellung des Gottesbegriffs in Betracht kommen, sollen den Aufgabencharakter der Ideen näher erläutern.

Wir untersuchen zuerst die Idee des „Unbedingten". Zwei Wege zeigt Kant, wie man zum Unbedingten gelangen kann: einen rein formalen und einen erkenntnistheoretischen.

Die formale Logik weist in der Lehre vom Urteil die Grundfunktionen des Denkens in der bedingten Erkenntnis der wissenschaftlichen Erfahrung auf; in der Lehre vom Schluß zeigt sie den rein formalen Weg, vom Bedingten zur Bedingung bis hinauf zum Unbedingten zu zu gelangen. Wie nun Kant sein System der Kategorien gewinnen konnte, indem er jene Grundfunktionen des Urteilens auf Begriffe brachte, so wird er entsprechend zum System der Vernunftbegriffe (Ideen) gelangen, indem er auch die Arten des Schließens[2]) auf Begriffe

[1]) Ueber Kants „Ding an sich" wollen wir hier noch nichts aussagen. Hingewiesen sei nur auf den Streit, der über diesen Kantischen Begriff geführt worden ist, der aber bis heute noch nicht eine einheitliche Lösung gezeitigt hat. Ausserdem wollen wir in diesem Zusammenhang nicht die Schrift Hicks': „Noumena und Phaenomena" unerwähnt lassen, die überzeugend darlegt, dass sich auch schon bei Locke deutliche Ansätze finden zur Unterscheidung von Erscheinungsdingen und solchen, die diesen zu Grunde liegen. Hicks glaubt sogar zu dem Schluss berechtigt zu sein, dass Kant seine „Phaenomena und Noumena" von Locke übernommen hat.

[2]) Ueber die Ableitung der drei Ideen aus den drei Arten von Vernunftsschlüssen siehe auch Pilger: „Kants transzendentale Ideen". (Programmbericht des Gymnasiums zu Essen 1883/84.)

zurückführt. (Kategorischer, disjunktiver und hypothetischer Schluß.) Das Ergebnis dieser Untersuchungen sind die Vernunftbegriffe oder die „Ideen". Den drei Arten des Schlusses entsprechen die drei Ideen, die wir am Anfang dieses Kapitels als die eigentlichen Aufgaben aller Metaphysik bezeichnet haben. Die Vernunft kann sich beim fortgehenden Schließen von einem auf das andere in letzter Instanz einmal beziehen auf das erkennende Subjekt, also auf das Erkenntnisvermögen selbst — sie untersucht dann das Wesen der Seele —, dann auf das Objekt, d. h. auf den Inbegriff aller Gegenstände möglicher Erfahrung — sie bezieht sich auf die Welt —, endlich auch auf den Ursprung all dieser Gegenstände möglicher Erfahrung in ihrer Gesamtheit — das Warum und Woher aller Erscheinungen zwingt sie, sich mit dem Wesen Gottes auseinander zu setzen —. Hauptsächlich die Schlüsse auf die Welt und auf Gott sind für unsere spätere Betrachtung von großer Wichtigkeit. Auch wird der Verlauf der Untersuchung noch zu zeigen haben, inwiefern Seele, Welt und Gott mit dem Unbedingten zusammenhängen. Doch kann uns der rein formale Weg keinen Aufschluß geben über diesen Zusammenhang. Die folgende erkenntnistheoretische Erörterung soll die enge Verwandtschaft des Bedingten mit dem Unbedingten näher erläutern.

Alle Erscheinungen in der Welt bilden eine einzige, große Kette von Ursache und Wirkung; sie stellen sich dar als eine Reihe, bei der sich zu jedem Bedingten die dazu gehörige Bedingung finden läßt bis hinauf zu dem Glied, das wohl Bedingung, aber nicht mehr Bedingtes ist. Kant nennt dieses Glied das „Unbedingte". Er leitet es ab in dem Kapitel der Kr. d. r. V., das von dem System „der kosmologischen Ideen" [1]) handelt. Dort stellt er den

[1]) Schweitzer untersucht in seinem Buch: „Kants Religionsphilosophie" die enge Beziehung dieser „kosmologischen Ideen" zu

Grundsatz auf: „Wenn das Bedingte gegeben ist, so ist auch die ganze Summe der Bedingungen, mithin das schlechthin Unbedingte gegeben, wodurch jenes allein möglich war.“ (Kr. d. r. V. S. 294.)

Freilich birgt dieser Grundsatz, weil er dem „transzendentalen Schein“, von dem noch die Rede sein muß, entsprungen ist, alle Gefahren des Dogmatismus in sich. Das Unbedingte darf niemals als ein aus der Erfahrung stammender Begriff betrachtet werden. Es ist ein Vernunftbegriff, eine Idee, und fordert uns auf, nach der letzten Einheit alles Weltgeschehens zu forschen. Die Gesamtheit der Bedingungen und mit ihr das Unbedingte ist uns als Aufgabe gegeben. Die Begriffe, die wir jetzt durch die Wissenschaft erhalten, sind noch nicht vollkommen, wie wir schon auseinandergesetzt haben. Das unaufhörliche Streben nach der letzten und obersten Einheit, der Wunsch, alles Weltgeschehen auf das einfachste „Prinzip“ zurückzuführen, hat eine fortwährende Erweiterung und Vertiefung aller Begriffe zur Folge. Wir werden das letzte Prinzip, das auch das letzte Ziel aller Naturbetrachtung ist, nie erreichen, aber wir nähern uns demselben beständig; das Verlangen nach dem Unbedingten ist somit die sicherste Gewähr für den Fortschritt in der Erkenntnis. Wir sehen jetzt, welche Perspektiven der Wissenschaft und damit auch der Vervollkommnung der Erkenntnis eröffnet werden, wenn wir den Ideencharakter des Unbedingten richtig begreifen. Gleichzeitig aber

---

den „drei metaphysischen Problemen“. Die eingehende Betrachtung über das Wesen der vier Antinomien (falsche Vernunftschlüsse, die sich auf die Weltbetrachtung beziehen), führen ihn zu folgendem interessanten Resultat: „Die erste verkrüppelt und stirbt eines schnellen Todes. Die zweite „kosmologische Idee“ erhält die Form der „Idee der Unsterblichkeit“, die dritte stellt sich dar als die „Idee der Freiheit“, in der vierten erkennen wir alle Züge der „Idee Gottes“. Aus dem System der vier kosmologischen Ideen ist das „Dreiideenschema“ Gott, Freiheit und Unsterblichkeit geworden.“ (S. 21.)

müssen wir einsehen, daß es ein Fehler ist, dasselbe als ein Gegebenes hinzunehmen. Wir verzichten damit auf die Entwickelung der Wissenschaft und gelangen zum starren Dogmatismus, der seine Begriffe als unveränderliche, für alle Zukunft feststehende Individuen ausgibt. Er erkennt nicht das Problematische unserer jetzt bestehenden Wirklichkeit und ist jeder Weiterentwickelung hindernd im Weg.

Auch die „Wissenschaft" als der Inbegriff alles Wissens und aller Erkenntnis ist eine Idee. Sie ist das System des Wissens. Freilich haben wir bis jetzt noch nicht dieses System voll erkannt. Auch die Wissenschaft ist eine unendliche Aufgabe der Vernunft, die doch als solche nur zum Teil gelöst wird. Deshalb darf man diese Vernunfteinheit, die Idee der Wissenschaft, auch als einen „Grenzbegriff" bezeichnen, d. h. als einen Begriff, dem wir uns stets nähern, und der, wenn er ganz erreicht ist, in Wahrheit die Grenze alles Wissens bedeuten würde.

Aber nicht nur im Reiche der Natur, sondern auch auf dem Gebiet des moralischen Lebens ist die Bedeutung der Idee als ein unendlich fernes Ziel, als Aufgabe, klar ersichtlich. Im Leben jedes einzelnen Menschen spielt sich ein fortwährender Kampf ab zwischen Wollen und Vollbringen. Jeder trägt in sich die Idee des Guten, der er immer von neuem nachstrebt, die er in die Wirklichkeit umzusetzen bestrebt ist, so sehr ihm auch die stete Berührung mit den Leiden und Freuden des Alltagslebens hindernd im Wege steht. Als unverrückbares Ziel schwebt ihm diese Idee bei allen seinen Handlungen vor; er will das vollkommen Gute, muß aber erkennen, daß, je mehr er sich dem Ziele zu nähern glaubt, dieses in immer weitere Entfernung von ihm abrückt. So tritt die Erfüllung des vollkommen Guten als unablässige Forderung an den Einzelnen heran und veranlaßt ihn, alle seine Hand-

lungen nach dieser Forderung zu richten; auch sie ist eine unendliche Aufgabe, an deren Lösung jeder Mensch arbeiten soll.

Noch andere Ideen werden uns im Verlauf der Untersuchung entgegentreten. Vor allem wird es darauf ankommen, die drei Ideen Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, die ja nach Kant den ganzen Inhalt der Metaphysik ausmachen, in ihrem reinen Aufgabencharakter darzustellen. Alle Ideen werden sich erst dann fruchtbar erweisen, wenn wir von ihnen zeigen können, daß sie dem Verstand Probleme aufgeben, daß sie ihn veranlassen, in rastlosem Forschen immer tiefer und tiefer einzudringen in die Fragen sowohl des wissenschaftlichen als auch des sittlichen Lebens. In diesem Sinne kann man auch sagen, so parodox es auch klingen mag, daß die unendlich fernen Ziele die jetzige Wirklichkeit bestimmen, daß die Zukunft die Gegenwart gebiert.

V. Der transzendentale Schein.

Nach dem vorangegangenen Abschnitt ist es nun möglich, das Wesen des „transzendentalen Scheins" zu erklären. Es wurde an einer Stelle angedeutet, wie gerade der Grundsatz: „Wenn das Bedingte gegeben ist, so ist die ganze Summe der Bedingungen, mithin das schlechthin Unbedingte gegeben" die Veranlassung sei zu einer für die Vernunft verhängnisvollen Täuschung. Diesem Grundsatz wird nämlich ein anderer: „Nun sind mir aber Gegenstände der Sinne als bedingt gegeben" unterstellt und daraus der Schluß gezogen: Also ist das Unbedingte als oberste und letzte Bedingung des Bedingten gegeben.

Wir wissen, wie das Unbedingte als oberstes Glied des Regressus vom Bedingten zur Bedingung der Vernunft als eine Idee, als eine Forderung „aufgegeben" ist. Nur wenn wir obigen Grundsatz so verstehen, ist er richtig. Sobald wir aber annehmen, das Unbedingte sei absolut gegeben, es sei etwas, was wir in Raum und Zeit darstellen können, so entsteht das, was Kant den transzendentalen Schein nennt. Sein Wesen besteht also darin, daß die Vernunftbegriffe (Ideen) als Gegenstand der Erfahrung in Raum und Zeit nachweisbar aufgefaßt werden, daß also das Unendliche und Unbedingte verendlicht wird.

Der transzendentale Schein ist eine Eigentümlichkeit der Vernunft und schwer zu vermeiden, wenn auch sein Wesen klar und deutlich erkannt ist. „Es sind Sophistifikationen nicht der Menschen, sondern der reinen Vernunft selbst, von denen selbst der Weiseste unter allen Menschen sich nicht losmachen und vielleicht zwar nach vieler Bemühung den Irrtum verhüten, den Schein aber, der ihn unaufhörlich zwackt und äfft, niemals völlig loswerden kann." (Kr. d. r. V. S. 273.)

Durch Aufdeckung des transzendentalen Scheins hat Kant für immer dem Dogmatismus, der durch seine Verendlichung des Unendlichen jeder gesunden Entwickelung im Wege steht, seine Bedeutung und Macht genommen. Für Kant gibt es keine absolute Erkenntnis weder von den Dingen dieser Welt noch von solchen, die nicht in Raum und Zeit darstellbar sind. Alles Wissen ist relativ, alles, was wir in dieser endlichen Welt erringen können, ist nur ein Beitrag zur Erlangung des Unendlichen. Blickt man hinein in das menschliche Getriebe, so muß man überall die Erfahrung machen, wie wenig doch eigentlich dieser großartige Gedanke Kants durchgedrungen ist. Auf allen Gebieten erweist sich der transzendentale Schein

auch heute noch als Hindernis der Entwickelung. Er ist der Keim zu so viel Mißverständnissen im Leben. Haß der Konfessionen, der Religionen, der Völker, ja der Rassen selbst, sie alle sind nur eine Folge davon, daß der Begriff der Menschheit [1]) nicht als eine Idee aufgefaßt wird, sondern als ein endlicher Begriff, der eine absolute Wirklichkeit ausdrückt. Die Beispiele lassen sich häufen, in denen der transzendentale Schein eine sehr verhängnisvolle Rolle spielt [2]). Mit Recht sagt W. Kinkel in seinem Buch: „Vom Sein und von der Seele" vom transzendentalen Schein: „Das tiefe Leid der Menschheit liegt in ihm, und die Geschichte der Kultur entlarvt ihn mehr und mehr, so daß an seine Stelle die Hoffnung und die Zuversicht der Zukunft tritt, der Glaube an den endlichen Sieg des Guten." (S. 67.) „Wer die Gefahren des transzendentalen Scheins erkannt hat, wer gesehen hat, wie wir auf Schritt und Tritt dem Irrtum ausgesetzt sind, der uns das Endliche mit dem Unendlichen verwechseln

---

[1]) Zur Erläuterung des Unterschieds zwischen „Idee" und „endlichem Begriff" der Menschheit sei folgendes gesagt: Der Begriff der Menschheit wird verendlicht, wenn man irgend eine zeitliche Erscheinungsform des Menschengeschlechts (Rasse, Volk, Religion usw.) als den letzten Ausdruck alles Menschlichen auffasst. Die Idee der Menschheit betont demgegenüber: Hier handelt es sich nur um Erscheinungen, um Versuche, das ewig Bleibende des Geschlechts zum Ausdruck zu bringen. Aber erst, wenn die Menschheit alles Gute, Wahre und Schöne, das im Begriffe ihrer Bestimmung liegt, in der zeitlichen Wirklichkeit aufzuweisen hätte (verwirklicht hätte), würde auch die Idee der Menschheit erfüllt sein.

[2]) Nehmen wir z. B. die Bestimmung unseres Rechts, das die Todesstrafe kennt. Hier wird der Begriff Mensch mit einer oder mehreren seiner Handlungen gleichgesetzt. Er ist aber bestimmt, an seinem Teil der fortschreitenden Verwirklichung der Idee der Menschheit zu dienen und daher darf die Strafe nie soweit gehen, dass diese Möglichkeit in ihm getötet wird, dass die Idee der Menschheit durch sie erstickt wird.

läßt, wird Nachsicht üben in dem Verkehr mit den Menschen." (Ebenda S. 81.)

2. Kritik der Gottesbeweise.

Wurden in den vorausgegangenen Abschnitten die systematischen Grundbegriffe, die mit der Entwickelung des Gottesbegriffes in engem Zusammenhang stehen, einer eingehenden Betrachtung unterzogen, so soll jetzt in die spezielle Behandlung unserer Aufgabe eingetreten werden. Wir haben auf den Charakter der Vernunft, zu immer höheren Erkenntniseinheiten fortzuschreiten, hingewiesen und gezeigt, warum nur sie einzig und allein berufen sein könne, über die höchsten metaphysischen Fragen zu entscheiden. Auch auf den verhängnisvollen Einfluß des transzendentalen Scheins wurde aufmerksam gemacht, der die Ideen verdinglicht und verendlicht. Eine Kritik der drei vorhandenen Gottesbeweise, des ontologischen, des kosmologischen und des physikotheologischen wird darauf hinauslaufen, auseinanderzusetzen, daß diese Beweise entweder vor „dem obersten Gerichtshof der Vernunft" bestehen können, oder aber, daß in ihnen eine Reihe falscher Schlüsse steckt, die auf dem transzendentalen Scheine beruhen.

I.

Den kosmologischen Beweis bringt Kant in d. Kr. d. r. V. S. 142 in folgender Fassung: „Wenn etwas existiert, so muß auch ein schlechterdings notwendiges Wesen existieren. Nun existiere zum mindesten ich selbst; also existiert ein absolut notwendiges Wesen." Eine Kritik dieses Beweises kann ganz gut mit der Auflösung der IV. Antinomie gegeben werden. Bei beiden handelt es sich ja um denselben falschen Schluß „von der Unvollendbarkeit der Kausalreihe innerhalb der Welt auf die

Existenz einer außer dieser bestehenden Ursache.“ [1]) (Siebeck: Lehrb. d. Relig.-Phil. S. 350.)

Nach Kant muß bei einer Kritik des kosmologischen Beweises folgendes berücksichtigt werden: 1. Nur innerhalb der Welt der Erscheinungen ist es gestattet, vom Bedingten auf die Bedingung zu schließen. 2. Der Schluß vom Bedingten zum Unbedingten ist nicht berechtigt, da das Unbedingte eine Idee ist, die nur dazu dient, die ganze Reihe der Bedingungen zu begreifen. 3. Es ist ein Fehler der Vernunft, wenn man dieses Unbedingte als etwas Gegebenes annimmt und daraus Schlüsse zieht. 4. Ein Begriff kann logisch möglich, braucht aber deshalb noch nicht wirklich zu sein. Die Wirklichkeit kommt erst dann zustande, wenn mit dem Begriff zugleich auch die Anschauungsformen des Raumes und der Zeit verbunden werden können.

Der Kritik des Beweises schicken wir einen Ausspruch Kants voraus, der deutlich genug dessen Auffassung erkennen läßt. Kant sagt: „In diesem kosmologischen Argument kommen soviele vernünftelnde Grundsätze zusammen, daß die spekulative Vernunft hier alle ihre dialektische Kunst aufgeboten zu haben scheint, um den größtmöglichen Schein zustande zu bringen.“ (S. 143.) Nur auf zwei „vernünftelnde Grundsätze“ wollen wir hinweisen, die aber vollständig genügen, um die Unhaltbarkeit dieses Beweises einzusehen. Durch den Schluß von meinem Ich auf das Unbedingte verstoße ich gegen die zweite Regel, die Kant bei einer Kritik des Beweises

---

[1]) Görland nennt in seinem Buch: „Der Gottesbegriff von Leibniz“ diesen Beweis den a posteriori-Beweis, weil vom Zufälligen in der Welt auf ein absolut notwendiges Wesen geschlossen wird. In seiner klarsten Fassung wurde dieser Beweis zuletzt von Leibniz aufgestellt und auf den Satz vom zureichenden Grunde zurückgeführt. Leibniz betrachtet am Ende seines Lebens diesen Beweis als den einzig stichhaltigen, verwirft also den ontologischen Gottesbeweis.

zur Berücksichtigung empfiehlt. Nur innerhalb der Welt der Erscheinungen kann von einem Regressus vom Bedingten zur Bedingung die Rede sein. Er ist in Raum und Zeit nachweisbar und kann bis ins Unendliche hinein verfolgt werden. Ein Wesen aber, das als der Urheber einer solchen Reihe angesehen werden muß, kann niemals als ein Glied derselben aufgefaßt werden, als eine Folge einer Bedingung, die in der Erscheinungswelt liegt. Als Ursache der Reihe in ihrer Gesamtheit ist es unbedingt und steht außerhalb von Raum und Zeit. In dem Abschnitt über die transzendentalen Ideen wurde nachgewiesen, daß das Unbedingte ein Vernunftbegriff sei, ein Problem der Vernunft, das diese auffordere, durch rastloses Forschen zu ihm zu gelangen, wenn auch das Ziel in unendlicher Zukunft liege; niemals aber sei es zu betrachten als etwas Gegebenes, etwas Nachweisbares. Der Schluß von der Existenz eines Einzeldinges auf eine letzte und oberste Ursache ist also unberechtigt. Ebenso verhält es sich mit der absoluten Notwendigkeit dieser Ursache. Wir haben gesehen, daß allen Erscheinungen eine „intelligible Zufälligkeit“ anhaftet. Wie aber kann von einem Zufälligen auf ein absolut Notwendiges geschlossen werden? Anmerkungsweise sei hier hinzugefügt, daß mit der Widerlegung obiger beider Behauptungen auch die vierte Antinomie aufgelöst ist. Sowohl die Thesis: „Zur Welt gehört etwas, das entweder als ihr Teil oder ihre Ursache ein schlechthin notwendiges Wesen ist“, als auch die Antithesis: „Es existiert überall kein schlechthin notwendiges Wesen, weder in der Welt noch außer der Welt als ihre Ursache“ (S. 324 ff.) finden eine einheitliche Lösung. So bleibt mir also von dem ganzen kosmologischen Beweis nichts übrig als der Begriff eines absolut notwendigen Wesens. Ob ich aber von diesem auf dessen Dasein schließen kann, das zu erweisen ist Sache des ontologischen Beweises. Noch bei der Kritik

des kosmologischen Beweises gibt Kant einen Anhaltspunkt, inwiefern der Begriff eines absolut notwendigen Wesens als Idee fruchtbar sein kann. Es ist wohl erlaubt, so meint er, ein höchstes Wesen als intelligible Ursache der ganzen Erscheinungswelt anzunehmen, diese also so zu betrachten, als ob sie einen höchsten Urheber zum Grunde hat. Wir müssen uns aber sehr hüten zu sagen: „Ein solches Wesen existiert notwendig.“ „Dies ist nicht mehr die bescheidene Aeußerung einer Hypothese, sondern die dreiste Anmaßung einer apodiktischen Gewißheit; denn was man als schlechthin notwendig vorgibt, davon muß auch die Erkenntnis absolute Notwendigkeit haben.“ (S. 417.)

II.

Der physikotheologische Beweis, der durch Newton wieder zu neuem Glanze gekommen ist, ist so alt als die Menschheitsgeschichte selbst. „Er belebt das Studium der Natur, so wie er selber von dieser sein Dasein hat und dadurch immer neue Kraft bekommt. Er bringt Zwecke und Absichten dahin, wo sie unsere Beobachtung nicht von selbst entdeckt hätte und erweitert unsere Erkenntnis durch den Leitfaden einer besonderen Einheit, deren Prinzip außer der Natur ist.“ (S. 424.) Und doch weist Kant nach, daß wir auch diesem Beweis den Anspruch der apodiktischen Gewißheit versagen müssen, so sehr er auch für die Naturbetrachtung des gemeinen Verstandes nutzbringend und befriedigend sein mag. Der Gang des Beweises ist kurz folgender: Sowohl in Bezug auf den Inhalt als auch auf die Größe des Umfangs herrscht innerhalb der Mannigfaltigkeit der Natur eine weise Ordnung und Regelmäßigkeit. Die Natur ist zweckmäßig eingerichtet. Diese Zweckmäßigkeit aber läßt auf ein ordnendes Prinzip schließen. Also existiert eine Ursache, die „als Intelligenz durch Freiheit die Ursache der Welt sein muß“. (S. 425.) Es ist also ein Gott. Auch

dieser Beweis ist dadurch zu entkräften, daß wir in ihm den transzendentalen Schein aufdecken. Dabei müssen wir auch noch den zweiten Teil der Kr. d. U. heranziehen, der vom teleologischen Gebrauch des Erkenntnisvermögens handelt.

Die Regelmäßigkeit und Ordnung in der Natur, oder anders gesagt, die Zweckmäßigkeit des Mannigfaltigen in der Welt der Erscheinungen muß allerdings als eine empirische Erkenntnis anerkannt werden. In ihr „liegt eben der Grund der großen Bewunderung der Natur, nicht sowohl außer uns als in unserer eigenen Vernunft, wobei es wohl verzeihlich ist, daß diese Bewunderung durch Mißverstand nach und nach bis zur Schwärmerei steigen möchte". (Kr. d. U. S. 376.) Schon in der Setzung der Zweckmäßigkeit aber als einer Eigenschaft, die der Natur an sich, wenn auch nur zufällig, d. h. ohne zwecksetzende Tätigkeit eines göttlichen Geistes, zukommt, liegt eine Täuschung der Vernunft. In der Kr. d. U. läßt Kant keinen Zweifel darüber, was unter Zweckmäßigkeit zu verstehen ist. Er betont mit aller Entschiedenheit, daß dieses ordnende Prinzip innerhalb des Naturgeschehens, das wir als Zweckmäßigkeit empirisch erkennen, nicht außerhalb unseres Erkenntnisvermögens liegen könne, daß hier vielmehr eine Funktion der Vernunft selbst zu Grunde liege, die die ganze Mannigfaltigkeit der Erscheinungen unter einem bestimmten „Gesichtspunkt" zu erkennen bestrebt ist. Im Grunde genommen formuliert der Gedanke der Zweckmäßigkeit immer nur das Problem, dessen Lösung hernach der Kausalität (mechanischen Betrachtungsweise) anheimgestellt werden muß. So erweist sich also die Zweckmäßigkeit als eine Idee, als ein Forschungsprinzip des Erkenntnisvermögens selbst. Darum kann auch Kant gleich am Anfang des II. Teils der Kr. d. U. S. 327 sagen: „Der Begriff von Verbindungen und Formen der Natur nach

Zwecken ist doch wenigstens ein Prinzip mehr, die Erscheinungen derselben unter Regeln zu bringen, wo die Gesetze der Kausalität nach dem bloßen Mechanismus derselben nicht mehr zulangen.“ Es ist nun aber ebenfalls wieder Sache des ontologischen Beweises, aus einem Vernunftbegriff, wie er in dem Begriff der Zweckmäßigkeit gegeben ist, eine höchste Ursache der Welt, also Gott, abzuleiten. Der physikotheologische Beweis führt gerade soweit als der kosmologische. Beide laufen, nachdem es gelungen ist, den transzendentalen Schein in ihnen aufzudecken, zusammen in dem ontologischen Gottesbeweise, dessen Beweiskraft wir jetzt untersuchen wollen.

III.

Der ontologische Gottesbeweis, ein Produkt scholastischer Spekulation, hat sich in seinen verschiedensten Formen bis in die Zeit Kants hinein behauptet. Die Leibniz-Wolffsche Schule hat zu seiner einwandfreien Fassung viel Scharfsinn und das ganze Rüstzeug logischer Schulweisheit aufgeboten, aber wir haben schon gesehen, wie Leibniz am Schlusse seines Lebens bekannt hat, daß dieser Beweis nicht im Stande sei, das Dasein Gottes zu verbürgen. (Görland: Der Gottesbegriff bei Leibniz.)

In der Einleitung wurde erwähnt, daß Kant noch im Jahre 1763 den ontologischen Beweis in der Gestalt, wie er ihn gab, als den „einzig möglichen Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes“ ansah. In der Kr. d. r. V. mußte er aber auch ihn, wie die Darstellung zeigen wird, ablehnen. Er legt seiner Kritik die Form des ontologischen Beweises zu Grunde, wie sie schon von Descartes gegeben worden ist und sich kurz so ausdrücken läßt: In dem Begriff eines allerrealsten Wesens ist auch die Existenz als ein Prädikat enthalten, woraus zu schließen ist, daß diesem allerrealsten Wesen Dasein zukommen muß.

Man muß vor allem gegen den ontologischen Beweis, der also vom Begriff eines Gegenstandes auf dessen Dasein schließt, vom Standpunkte Kants aus einwenden, daß die Verbindung des Begriffs eines höchsten Wesens mit den reinen Anschauungsformen des Raumes und der Zeit nicht gegeben werden kann. Der ontologische Beweis behandelt den Begriff des höchsten Wesens, als wäre er ein empirischer Begriff, denn dadurch, daß er Gott Existenz zuschreibt, stellt er ihn auf die Stufe der Gegenstände der Erfahrung und fordert von ihm, daß er sich in Raum und Zeit darstellen lasse. Wer aber das Fehlerhafte in dieser Betrachtungsweise eingesehen hat, der muß aber auch zugeben, daß vom Standpunkte Kants aus überhaupt Gott kein derartiges „Dasein" haben kann, weil alles Daseiende nur in den beiden Anschauungsformen erscheint. Gott hat kein Dasein, sondern nur Sein. Er ist kein Verstandesbegriff, sondern Idee.

Wenn also Kant auch in den Beweisgründen, mit denen er den ontologischen Beweis widerlegt, unantastbar ist, so muß doch die Form seiner Kritik angegriffen werden, da das Grundprinzip nicht mit der nötigen Schärfe hervortritt. Man kann nämlich Kant entgegenhalten, daß nach seiner eigenen Lehre das Dasein doch ein Prädikat des Begriffes ist, wie er ja selbst eine Kategorie des Daseins aufgestellt hat. (Kategorie der Modalität.) Nun sind aber die Kategorien wie alle Begriffe Prädikate möglicher Urteile. Folglich kommt allerdings zum Inhalt des Begriffs etwas Neues hinzu, wenn ich ihm Exiztenz beilege. Aber in dieser Betrachtungsweise liegt nicht der tiefere Sinn der Kantischen Kritik, sondern, wie schon ausgeführt, in dem Hinweis, daß Gott als Idee nicht in Raum und Zeit darzustellen ist.[1])

[1]) Auf Grund der oben angeführten Kritik können wir auch dem Satze Kants nicht ohne weiteres zustimmen, dass den Begriffen nach 100 mögliche Taler gleich 100 wirklichen Talern seien. Kant hat

Die Kritik der Gottesbeweise führt also zu einem negativen Ergebnis. Gottes Dasein läßt sich durch die menschliche Vernunft nicht beweisen. Hätte nun Kant mit diesem Resultat seine Untersuchungen über den Gottesbegriff abgeschlossen, so wäre dem Zweifel Tür und Tor geöffnet gewesen. Aber es ist nicht die Art Kants, bloß niederzureißen. Im Gegenteil. Hat er einmal einen Begriff von den dogmatischen Schlacken befreit, dann ist es auch sein größtes Bestreben, diesen den Menschen in neuer Auffassung wiederzugeben. Ist Kant groß zu nennen im Zerstören, so ist er noch größer im Aufbauen. Die nächsten Kapitel werden jetzt zu zeigen haben, worin das Wesen des Kantischen Gottesbegriffes besteht und welche Bedeutung er für unsere Erkenntnis hat.

3. Gott als Schema des regulativen Prinzips.

Alle Versuche, mit Hilfe der spekulativen Vernunft das Dasein Gottes zu beweisen, haben sich als auf transzendentalem Schein beruhende Täuschungen entpuppt. Gott ist eine Idee, die Ideen aber sind Prinzipien der Vernunft, die die Welt der Erscheinungen unter gewissen „Gesichtspunkten" ordnen und sie zu höheren systematischen Einheiten zusammenfassen. Soweit ist bis jetzt unsere Erkenntnis von dem Kantischen Gottesbegriff vorgeschritten.

Kann aber die Vernunft als der „oberste Gerichtshof für alle metaphysischen Fragen" die tausenderlei Rätsel der Natur lösen? Ist sie imstande, auf das „Wo-

zur Wirklichkeit eines Gegenstandes die Verbindung seines Begriffes mit den reinen Anschauungsformen des Raumes und der Zeit verlangt, und diese mangelnde Verbindung ist es gerade, die die „bloss gedachten" 100 Taler von den 100 wirklichen Talern ihrem Inhalte nach unterscheidet. Kann ich die 100 möglichen Taler in Raum und Zeit nachweisen, so hören sie damit auf, bloss mögliche zu sein.

her?“ und „Warum?“ der Welt eine befriedigende Antwort zu geben? Hier ist die Stelle, wo der kritische Idealismus seine stärkste Kraftprobe zu bestehen hat. Hat er einmal gezeigt, daß es „unvernünftig“ ist, ein transzendentales Wesen als Urheber alles Weltgeschehens anzunehmen, dann muß er auch an dessen Stelle einen Begriff setzen können, der gegen alle Angriffe gesichert ist. Sehen wir also, ob er diesen Anforderungen gerecht werden kann.

Die theoretische Vernunft betrachtet die Natur nach zwei Gesichtspunkten: Nach dem Verhältnis von Ursache und Wirkung der einzelnen Erscheinungen untereinander und nach der Zweckmäßigkeit dieser Erscheinungen in ihrer Gesamtheit. Die Untersuchungen des Kausalzusammenhanges gehören in das Gebiet des Verstandes. Hier sind es die Kategorien, die die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen in gesetzmäßige Ordnung bringen und zwar so, daß jede Erscheinung zugleich Wirkung einer solchen ist, die dieser zeitlich vorhergeht, und Ursache einer anderen, die ihr nachfolgt. Die Begriffe aber, die auf diese Weise in einen kausalen Zusammenhang gebracht werden, bilden das Material der Wissenschaft und stellen sich dar als ein Regressus zwischen Bedingtem und Bedingung. Gerade dadurch, daß jeder Begriff schon das Erzeugungsbestreben zu einem neuen in sich schließt, ist die Unendlichkeit der Kausalreihe bedingt und bewiesen. Die Wissenschaft ist ein unendlicher Begriff, der niemals ganz in der jetzt bestehenden Wirklichkeit in Erscheinung treten kann. Sie ist für die menschliche Erkenntnis stets eine Idee, also etwas, das wir zu verwirklichen suchen, deren Verwirklichung aber ein unendlich fernes Ziel der Vernunft bedeutet. „Die verschiedenen Zusammenhänge, als deren Exponenten die verschiedenen Arten von Kausalitätsverhältnissen (mathematische, physikalische, psychologische, historische, soziale usw.) in die Erscheinung treten, stehen nun aber nicht isoliert neben-

einander, sondern werden kraft der in der Vernunft liegenden Denknotwendigkeiten als Teilstücke eines tieferen oder umfassenderen Zusammenhanges angesehen, der als solcher dann seinerseits dem Denken die Aufgabe stellt, das Wesentliche und Eigentümliche der in ihm selbst durchgreifenden Kausalität aufzuzeigen." (Siebeck: Lehrbuch d. Religionsphil. S. 382.)

Dieser tiefere und umfassendere Zusammenhang der ganzen Kausalreihe aber ist uns gegeben in dem Begriff der Zweckmäßigkeit, wie wir schon früher eingehend entwickelt haben. Kant bezeichnet das Bestreben der Vernunft, die Naturbetrachtung unter dem Gesichtspunkt der Zweckmäßigkeit zu betreiben, als das regulative Prinzip der Vernunft. Das regulative Prinzip ist ein heuristisches Prinzip, weil es dem Verstande die Möglichkeit gibt, unter dem Gesichtspunkte der Zweckmäßigkeit seine Kenntnisse zu erweitern. „Es ist eine ebensowohl notwendige Maxime der Vernunft, das Prinzip der Zwecke an den Produkten der Natur nicht vorbeizugehen, weil es, wenn es gleich die Entstehungsart derselben uns eben nicht begreiflicher macht, doch ein heuristisches Prinzip ist, den besonderen Gesetzen der Natur nachzuforschen." (Kr. d. U. S. 423.) Nur als Vernunftbegriff demnach wird der Zweckbegriff in die an und für sich weder zweckmäßige noch zwecklose Natur hineingetragen. Der alte Satz der Theologie, daß nichts in der Welt sei, das nicht einen bestimmten Zweck zu erfüllen habe, hat also, richtig verstanden, seine volle Gültigkeit. Es braucht nicht besonders angeführt zu werden, von welch ungeheurer Fruchtbarkeit dieser Zweckgedanke für die Erforschung der Natur ist. Die Naturwissenschaften geben tagtäglich davon das beste Zeugnis.

Nun kann sich aber die Vernunft eine Zweckmäßigkeit in der Natur nicht anders denken als so, daß sie ihr, der letzten systematischen Einheit der Naturbetrach-

tung, wenigstens einen ordnenden Geist zu Grunde legt, der diese Zweckmäßigkeit gesetzt hätte, der jedoch weit davon entfernt ist, bewiesen oder in der Erfahrung gezeigt werden zu können.

Diese Schematisierung des Zweckbegriffs führt also die Vernunft dazu, sich den Begriff eines höchsten Wesens zu bilden, der aber an sich keine objektive Gültigkeit hat, sondern „nur problematisch zum Grunde gelegt wird, um alle Verknüpfung der Dinge der Sinnenwelt so anzusehen, als ob sie in diesem Vernunftwesen seinen Grund hätten, lediglich aber in der Absicht, um darauf die systematische Einheit zu gründen." (Kr. d. r. V. S. 460.) Gott ist das Schema des regulativen Prinzipes, d. h. ein Gegenstand in der Idee. (Kr. d. r. V. S. 451.) Diesen Gedanken müssen wir noch näher erläutern.

Wir haben kurz vorher gesagt, daß die Vernunft sich einen ordnenden und schaffenden Geist, aber nur als bloß angenommen, zu Grunde legt, um den Zusammenhang der Dinge der Sinnenwelt begreifen zu können. Dieser Geist ist also nur ein Hilfsbegriff, ein „eingebildeter Gegenstand", der als Grund und Ursache der Erscheinungswelt betrachtet wird. Kant bezeichnet diesen eingebildeten Gegenstand mit dem Ausdruck „Schema". Er sagt ausdrücklich von demselben Kr. d. r. V. S. 454: „Wenn wir demnach solche idealische Wesen annehmen, so erweitern wir eigentlich nicht unsere Erkenntnis über die Objekte möglicher Erfahrung, sondern nur die empirische Einheit der letzteren durch die systematische Einheit, wozu uns die Idee das Schema gibt, welche mithin nicht als konstitutives, sondern als bloß regulatives Prinzip gilt." Dasselbe sagt eine Stelle etwas später: „Dieses Wesen wird nur in der Idee und nicht an sich selbst zum Grunde gelegt." (Kr. d. r. V. S. 454.) Es ist ohne weiteres einleuchtend, wenn Kant diesem bloß in der Vernunft existierenden Wesen auch nur die Eigenschaften

zuerkennt, die „respektiv auf den Weltgebrauch“ von Bedeutung sind. Gottes Allmacht, Allgegenwart, Allweisheit usw. sind dann weiter nichts als die bis ins Unendliche erweiterten menschlichen Fähigkeiten. Andere als solche Eigenschaften diesem „idealischen“ Wesen zusprechen zu wollen, wäre nutzlos und ging über jedes Vernunftvermögen hinaus.

Bis jetzt haben wir das Gottesproblem der theoretischen Vernunft mehr in seinem „empirischen Gebrauch“ verfolgt. Als Gegenstand der Idee der Zweckmäßigkeit ist dem höchsten Wesen allerdings eine sehr untergeordnete Rolle zugedacht, die es bei der Weltbetrachtung spielen soll. Das „Als ob“ trägt doch eigentlich sehr wenig zur Wesensbestimmung der göttlichen Idee bei und kann weder einer wissenschaftlichen, noch einer religiösen Weltbetrachtung genügen. Aus diesem Gefühl heraus mag auch die Ansicht Guttmanns entsprungen sein, daß die „regulative Verwendung der Gottesidee sich nirgends als fruchtbar erwiesen hat“, und daß der Zweckbegriff völlig zur Erklärung und zum Verständnis der Natur genüge. (Guttmann: Kants Gottesbegriff. II. Teil, S. 34 ff.)

Viel tiefer, doch nicht wesensverschieden, greift Kant noch einmal das Gottesproblem auf in dem Kapitel der Kr. d. r. V., das „Vom transzendentalen Ideal“ handelt. (S. 393 ff.) Es sei ausdrücklich darauf hingewiesen, daß der Gottesbegriff, der hier entwickelt wird, nicht im Gegensatz steht zu dem oben kennen gelernten; freilich geht Kant hier von einer anderen Voraussetzung aus. Nur dadurch, daß die Vernunft alle Erscheinungen der Welt so erklärt, als ob diese von einem höchsten Vernunftwesen ausgingen, ist sie gezwungen, „gleichsam den ganzen Vorrat des Stoffes“, d. h. alle nur denkbar „möglichen Prädikate“ in dieses Wesen hineinzulegen. Das „Substratum“, d. i. der Gegenstand des regulativen Prin-

zips, ist also „nichts anderes, als die Idee von einem All der Realität“. Alle Eigenschaften der Gegenstände der Erscheinungen sind inbezug auf dieses „allerrealste Wesen“ nur Verneinungen der höchsten Realität, die nicht gedacht werden könnten, „wenn nicht das Unbeschränkte (das All) zum Grunde läge“. In engem Zusammenhang mit dieser Wesensbestimmung des Gottesbegriffes bringt Kant eine klare Deutung dessen, was er unter dem „Ding an sich“ verstanden haben will. Freilich darf nicht verschwiegen werden, daß sich sowohl in der Kr. d. r. V., als auch hauptsächlich in den „Prolegomenen“ Stellen genug finden, die dieser Auffassung des „Dinges an sich“ entgegen sind, oder aber diese sehr unklar erkennen lassen. Wir erklären uns als Anhänger der Auffassung, wie sie klar und deutlich in unserem Kapitel „Vom transzendentalen Ideal“ niedergelegt ist. Sie allein steht auch im Einklang mit der Kantischen Ideenlehre. Das „Ding an sich“ ist identisch mit dem „Allbesitz der Realität“ und sagt dasselbe wie die Begriffe „Wissenschaft an sich“, „Sein“, „Realprinzip“. Es ist das „Ideal“, das uns bei aller Forschung vor Augen steht und das uns nicht müde werden läßt in dem Bestreben, dasselbe zu verwirklichen. Nur noch ein kleiner Schritt ist es, vom „Ding an sich“, von der „Wissenschaft an sich“ usw. auf Gott selbst zu kommen. Das Ideal ist das „Urbild aller Dinge, welche insgesamt als mangelhafte Kopien den Stoff zu ihrer Möglichkeit daher nehmen und, indem sie demselben mehr oder weniger nahe kommen, demnach jederzeit unendlich weit daran fehlen, es zu errreichen“ (Kr. d. r. V. S. 397). Als Allrealität bildet es in der Vernunft die notwendige Voraussetzung für die ganze Mannigfaltigkeit der Erscheinungen, die nur gedacht werden kann als ein Teil, als eine Einschränkung der höchsten Realität, welche alles in sich schließt. Es ist das „Urwesen“, das „höchste Wesen“, das „Wesen aller Wesen“, das „durch den bloßen

Begriff der höchsten Realität als ein einziges, einfaches, allgenugsames, ewiges usw." Wesen zu denken ist. Mit einem Wort: Dieses Wesen „in seiner unbedingten Vollständigkeit durch Prädikamente" ist Gott. *Der Gottesbegriff der theoretischen Vernunft ist also identisch mit dem Begriff des „Ding an sich", „der Allrealität", der „Wissenschaft an sich", des „Seins".* Suchen wir uns diesen Gedanken deutlicher zu machen, indem wir von unserer jetzt bestehenden Wirklichkeit ausgehen. Diese ist noch nicht das Sein[1]) selbst, d. h. die Gesamtheit aller Begriffe in ihrer höchsten Vollkommenheit. Alle Begriffe in unserer jetzt bestehenden Wirklichkeit sind noch sehr mangelhaft, also nur zum kleinsten Teil erforscht. Sie sind nur Versuche der Vernunft, das Sein zu ergreifen und zu begreifen. Dadurch, daß wir bestrebt sind, jeden Begriff in seiner höchstmöglichen Vollkommenheit darzustellen, ergreifen wir das Sein immer mehr, ohne es aber jemals ganz fassen zu können. Erst wenn wir jeden Begriff restlos erschöpft hätten, erst wenn die Wissenschaft für die Vernunft kein Problem mehr aufzuweisen hätte, dann wären wir im Besitz des ewigen Seins; die Allrealität, das Ding an sich, Gott wäre verwirklicht. Der Aufgabencharakter der Ideen, das Problematische unserer Erkenntnis, ist damit völlig klar ausgesprochen. Was in unendlich ferner Zukunft als das vollendete Sein in die Wirklichkeit getreten sein wird, ist uns jetzt nur ein Ideal, dem wir rastlos näher zu kommen suchen. „Das Seiende ist seinem Wesen nach das Erkennbare, aber zugleich für das Erkennen ein Unendliches, nie Abgeschlossenes, wie andererseits auch die

---

[1]) Der Begriff „Sein" erfährt in dem Abschnitt, der den Gottesbegriff der praktischen Vernunft behandelt, eine wesentliche Erweiterung. Hier bedeutet er nur die Gesamtheit der Begriffe der Wissenschaft in ihrer höchsten Vollkommenheit.

Tätigkeit des Erkennens nie zu einem Stillstand gelangen kann. Auf die Frage von der Erkennbarkeit Gottes angewendet besagt dies, daß, wenn Gott als Seiendes erkennbar sein muß, diese seine Erkenntnis doch nie eine abgeschlossene und absolute sein kann." (Siebeck: Lehrb. d. Rel.-Phil. S. 358.)

Der Gottesbegriff der theoretischen Vernunft bedeutet sonach für Kant die Wissenschaft in ihrer höchsten Vollkommenheit [1]), „ein Begriff, welcher die ganze menschliche Erkenntnis schließt und krönt, dessen objektive Realität auf diesem Wege zwar nicht bewiesen, aber auch nicht widerlegt werden kann". (Kr. d. r. V. S. 434.) Inwiefern dieser Gottesbegriff noch der Ergänzung bedarf, das zu zeigen ist Aufgabe des nächsten Kapitels.

4. Die drei Postulate.

In der „Kritik der praktischen Vernunft" versteht Kant unter einem Postulate „einen theoretischen, als solchen aber nicht erweislichen Satz, sofern er einem a priori unbedingt geltenden praktischen Gesetz unzertrennlich anhängt". (Kr. d. pr. V. S. 128.) Drei Postulate werden von Kant aufgestellt: Die Unsterblichkeit der

---

[1]) Dieser genialen Lösung unseres Gottesproblems, die Kant für die theoretische Vernunft gegeben hat, fügen wir eine Stelle in Pfleiderers: „Geschichte der Religionsphilosophie" bei, die die Auffassung dieses Verfassers von der Kantischen Philosophie genügend kennzeichnet: „So bleibt es überall bei halben Ansätzen und unvermittelten nach Lösung heischenden Gegensätzen." (S. 151.) Wie Schopenhauer in seiner „Kritik der Kantischen Philosophie", so verliert auch Pfleiderer beim Kritisieren den leitenden Faden des Systems. Trotzdem, und das erinnert noch viel mehr an die Schopenhauer'sche Art, Kant zu beurteilen, rät er S. 155 dem „wahren" Schüler Kants, „den Buchstaben des Meisters, dessen Zwiespältigkeit schon seine Verbesserungsfähigkeit anzeigt, aus dem Geiste desselben" zu korrigieren.

Seele, die Freiheit des Menschen und das Dasein Gottes. Alle drei haben ihre gemeinsame Grundlage in dem moralischen Gesetz a priori, das als die eigentliche Triebfeder für den Willen anzusehen ist. Wie nun stellt sich der kritische Idealismus zu dem Begriff des Postulats? Wir haben eingehend entwickelt, wie er in den Ideen die obersten Gesichtspunkte alles Denkens und Handelns anerkennt. Schon daraus kann geschlossen werden, daß theoretische Wahrheiten, die aus rein praktischen Ueberlegungen hervorgehen, keinen Platz finden können im System des kritischen Idealismus. Der tiefere Grund dieser ablehnenden Haltung aber liegt darin, daß der Begriff des Postulates den der Idee völlig aufhebt. Idee bedeutet Ziel, Richtpunkt des Erkennens und Handelns und damit zugleich die Methode und Anweisung zum Erkennen und Handeln. Niemals kann in einer einzelnen Erkenntnis oder in einem ganzen aber nur für unsere relative Wirklichkeit geltenden und und deshalb endlichen System des Wissens die Idee völlig erschöpft sein, denn sie ist es ja, wie wir in dem Abschnitt über die transzendentalen Ideen auseinandergesetzt haben, welche alle Einzelkenntnis sowohl, wie auch alle Systeme erst möglich macht. Die Idee als das letzte Ziel bedeutet das Vollkommene und das absolut Gültige. Dieses wohnt in der unendlichen Zukunft. Wenn ich aber das Dasein der Ideen postuliere (das Dasein Gottes, die Freiheit und die Unsterblichkeit des Menschen), so verwickele ich diese in die Endlichkeit unseres Wissens und Handelns, in die flüchtige Gegenwart. Ich substantialisiere oder verdingliche sie, weil ich sie in unsere räumlich-zeitliche Begrenztheit hineinzwänge. Sobald ich aber die Erreichung der Idee in die Zukunft verlege, dann mache ich diese nicht zu einer Illusion, sondern erhöhe die Bedeutung der Gegenwart; ich begreife diese als einen bestimmten Zeitabschnitt der Annäherung und des Hin-

strebens zum absolut Vollkommnen, zum letzten wandellosen Sein.

Die drei Ideen Gott, Freiheit und Unsterblichkeit stehen unter sich in engem Zusammenhange. Das absolut Vollkommene, das Sein verwirklichen heißt, es in einer räumlich und zeitlich bestimmbaren Form darzustellen. Diese Verwirklichung geschieht nicht durch ein blindes Naturspiel, dem der Mensch teilnahmslos gegenüber steht, sondern durch den Menschen vermöge seiner Freiheit. Die Freiheit hebt ihn empor aus der starren Notwendigkeit des Naturgeschehens und setzt ihn in ein bestimmtes Wertverhältnis zu dem, was ewig und unvergänglich ist. Wo es sich demnach darum handelt, den Ideencharakter des Gottesbegriffes klarzulegen, kann auch nicht von der Idee der Freiheit geschwiegen werden. Die Idee der Freiheit drückt hier das Verhältnis des Menschen zur Gottesidee aus. Auch die Frage nach der Unsterblichkeit der Seele drängt sich in diesem Zusammenhang dem Denken auf. Wir müssen auseinander setzen, ob und wie sich das Wertverhältnis ändert, wenn der Mensch aufhört, in unserer endlichen Wirklichkeit zu denken und zu handeln. Mit der Lösung des Gottesproblems für die praktische Vernunft findet auch die Frage nach der Unsterblichkeit der Seele eine Antwort.

Die enge Verbindung also der drei Probleme untereinander gibt uns Veranlassung, neben dem Postulat Gottes auch die beiden anderen einer Kritik im Sinne des kritischen Idealismus zu unterziehen.

Auf eine Stelle der Kr. d. pr. V. wollen wir noch hinweisen, bevor wir in die Kritik der drei Postulate eintreten. Sie soll unseren Standpunkt rechtfertigen, daß wir auch für die praktische Vernunft keine anderen metaphysischen Hilfsmittel zulassen als die, die für die theoretische Vernunft in Betracht kommen können. Kant sagt: „Nur

auf Eins sei es mir erlaubt, bei dieser Gelegenheit noch aufmerksam zu machen, nämlich, daß jeder Schritt, den man mit der reinen Vernunft tut, sogar im praktischen Felde . . . . . dennoch sich so genau und zwar von selbst an alle Momente der Kritik der theoretischen Vernunft anschließe, als ob jeder mit überlegter Vorsicht, bloß um dieser Betätigung zu verschaffen, ausgedacht wäre." (Kr. d. pr. V. S. 110.)

I. Das Postulat der Freiheit.

Der Begriff der Zwecksetzung nötigt zu der Frage: „Wozu ist eine Zwecksetzung notwendig?" Mit dieser Frage verlassen wir das Gebiet der Physikotheologie, die lediglich eine Naturbetrachtung unter dem Gesichtspunkt der Zweckmäßigkeit zum Ziele hat. Wir treten ein in das Gebiet der Ethikotheologie, in das Reich der Wertbegriffe. Diese haben es nur indirekt mit der Erkenntnis des Mannigfaltigen der Erscheinungen zu tun. Als Elemente des „intelligiblen Reiches" oder im Bereich des moralischen und sittlichen Lebens bestimmen sie die menschlichen Handlungen, bringen diese in gesetzmäßige Ordnung und verleihen dem menschlichen Tun innere Bestimmung.

Um dies begründen zu können, müssen wir die Freiheitslehre Kants auf ihre Bedeutung hin prüfen. Schweitzer hat in seinem Buch: „Kants Religionsphilosophie" dem Freiheitsbegriff viele Seiten gewidmet. Er weist mit Recht darauf hin, daß dieser nicht so klar als Postulat auftritt wie die beiden übrigen Probleme, daß er vielmehr eine vorbereitende Stellung zu diesen einnimmt. Er sei gleichsam als „das Eingangstor in die intelligible Welt" zu betrachten, oder als „die Brücke, um zu dem Gebiet zu gelangen, auf dem die Postulate erst erstehen können." (S. 81.) Der Grundgedanke der Freiheitslehre ist kurz folgender: Als ein Objekt der

wissenschaftlichen Betrachtungsweise ist der Mensch nichts anderes als eine Erscheinung unter anderen Erscheinungen; er ist wie diese der Gesetzmäßigkeit der Natur unterworfen. Niemals aber geht das Wesen des Menschen restlos in dieser seiner Erscheinung (empirischer Charakter) auf. Er besitzt, wie die Forderung des moralischen Gesetzes, welche vom Seinsollenden und nicht vom Daseienden handelt, beweist, noch einen „intelligiblen Charakter", d. h. eine besondere moralische Bestimmung, in deren Erfüllung er seine praktische Freiheit bewährt. In diesem Sinne wird die Freiheit von Kant selbst als Idee bezeichnet. Sie ist eine Aufgabe, welche dem Menschen gebietet, immer mehr von seinem praktischen, moralischen Wesen in die Erscheinung treten zu lassen. Aber nie werden sich „empirischer" und „intelligibler" Charakter restlos decken, nie wird der intelligible Charakter in dem impirischen restlos erscheinen, weil eben die moralische Idee eine unendliche Aufgabe in sich birgt. So ist es auch möglich, daß der Mensch vermöge seiner Doppelnatur sich stets beobachten und zu Handlungen bestimmen kann. Als „vernünftiges" Wesen, als „Noumenon" macht er sich selbst zum „Phänomenon" und veranlaßt sich aus einer „inneren Bestimmung" zu Handlungen, „die man eigentlich gar nicht zum Eindruck der Sinne zählen kann". (Kr. d. r. V. S. 379.) Diese Handlungen entspringen aus der Erkenntnis der Zwecke, sind also Wirkungen von Ursachen, die ganz außerhalb der sinnlichen Kausalreihe stehen.

Hier beginnt nun das Bedenkliche in Kants Freiheitslehre, und alle Mißverständnisse dieser Lehre, wie sie sich namentlich in den mystischen Freiheitssystemen Schellings und seiner Anhänger offenbaren, sind von hier aus zu beurteilen. Wenn der intelligible Charakter selbst wieder nach Art eines „Dinges an sich" substantialisiert und verdinglicht wird — und dieser Gefahr ist auch Kant

nicht ganz entgangen —, so ergibt sich daraus nicht nur ein Widerspruch gegen Kants eigene Lehre, gegen Kants „Ding an sich" als Grenzbegriff (Noumenon im negativen Verstand), indem der intelligible Charakter als ein Noumenon im positiven Verstande[1]) aufgerichtet wird, sondern es erhebt sich auch hinter der empirischen Wirklichkeit eine neue transzendente, mystische Wirklichkeit, die allem Rationalismus Hohn spricht. Nach Kants eigener Lehre, solange sich Kant selbst konsequent bleibt, kann die Entfaltung des intelligiblen Charakters nicht anders vor sich gehen, als indem die Vernunft sich bemüht, den empirischen Charakter mehr und mehr auszugestalten und der Idee des absolut Guten näher zu bringen. Cohen sagt in „Kants Begründung der Ethik" S. 111: „Der intelligible Charakter ist nicht ein Kehrbild des empirischen, sondern von demselben unterschieden wie die Idee von der Kategorie."

Wie man sieht, ist bei dieser Auffassung des Freiheitsbegriffes kein transzendentes, unerklärliches Eingreifen eines mystischen Dinges in die Erscheinungswelt. Hierzu kommt es erst durch jene Verdinglichung des intelligiblen Charakters, der damit aufhört, Idee zu sein. Vom Standpunkt der Ideenlehre aus kann man auch unbedenklich von einer „unbedingten Kausalität" reden, denn es ist damit gemeint die Kausalität durch Freiheit, d. h. die Bestimmbarkeit der Handlungen nicht durch sinnliche Einflüsse, sondern durch den auf das

[1]) „Wenn wir unter Noumenon ein Ding verstehen, sofern es nicht ein Objekt unserer sinnlichen Anschauung ist, indem wir von unserer Ausschauungsart desselben abstrahieren, so ist dieses Noumenon im negativen Verstande. Verstehen wir aber darunter ein Objekt einer nicht sinnlichen Anschauung, so nehmen wir eine besondere Anschauungsart an, nämlich die intellektuelle, die aber nicht die unsrige ist, von welcher wir auch die Möglichkeit nicht einsehen können, und das wäre das Noumenon in positiver Bedeutung." (Kr. d. r. V. S. 224.)

vollkommen Gute gerichteten Willen. Folgende Stellen veranlassen keine Verwirrung mehr: „Die unbedingte Kausalität der Ursache in der Erscheinung“ heißt „Freiheit“. (Kr. d. r. V. S. 300.) Oder: „Diesem nach muß eine Kausalität angenommen werden, durch welche etwas geschieht, ohne daß die Ursache davon noch weiter durch eine andere vorhergehende Ursache nach notwendigen Gesetzen bestimmt sei.“ (Kr. d. r. V. S. 318.) Diese unbedingte Ursache der Handlungen ist dann weiter nichts als das nie ruhende Streben der Vernunft, immer von neuem das Problematische unseres Erkennens in Angriff zu nehmen und zu lösen.

Nun zu dem Freiheitsbegriff als Postulat. Der Konflikt des Freiheitsbegriffes als Idee mit der Stellung des Begriffs innerhalb „der praktischen Vernunft“ (Handlung gegen die Neigungen) hat Kant veranlaßt, ihn noch einmal als Postulat aufzustellen. Damit aber hat er selbst gegen seine Lehre von den Ideen verstoßen. Man denke an die Stelle: „Die Freiheit selbst wird auf solche Weise eines Genusses fähig“, der der „Seligkeit ähnlich ist“. (Kr. d. pr. V. S. 124.) Kant hat hier den Fehler begangen, den Freiheitsbegriff zu verdinglichen. Damit aber hört dieser auf Idee, Zielpunkt, Aufgabe zu sein. Wollen wir also den Ideencharakter des Freiheitsbegriffes konsequent durchführen, dann sind wir gezwungen, ihn als Postulat abzulehnen. (Vergl. Cohen: „Kants Begründung der Ethik“ das Kapitel: Die Glückseligkeit des höchsten Gutes und die Postulate.)

Die Freiheitslehre Kants führt uns so recht deutlich die große Bedeutung der Ideenlehre vor Augen. Wir sehen, wie auf der einen Seite, wenn wir die Freiheit als Idee betrachten, große Gesichtspunkte eröffnet werden, die den Menschen immer wieder von neuem herausheben aus der starren Notwendigkeit des Naturgeschehens, wie aber auch andererseits durch die Verend-

lichung dieser Idee große Gefahren für das ganze ethische Verhalten der Menschen entstehen können. Man denke nur an die Lehre Schellings und Schopenhauers von der Unveränderlichkeit des angeborenen (intelligiblen) Charakters. Welche Konsequenzen hat diese Lehre allein für die Pädagogik. Alle Erziehung und Ausbildung des sittlichen Charakters wäre illusorisch gemacht. Die so wichtige Aufgabe der Erziehung würde zu einem mühevollen und unfruchtbaren Herummodeln am Aeußeren.

II. Das Postulat der Unsterblichkeit.

Mehr noch als bei der Idee der Freiheit erhebt sich gerade bei den beiden Ideen Unsterblichkeit und Gott für den Einzelnen die Frage: Inwiefern kann das Einzelwesen zur Verwirklichung dieser Ideen beitragen, da diese doch Probleme bedeuten, die nur von der Menschheit als unendlichem Begriff, nicht aber von einem endlichen Einzelwesen gelöst werden können? Beide Probleme nehmen das Interesse des Einzelnen in höchstem Maße in Anspruch, weil sie nicht nur Pflichten, sondern auch große Verheißungen in sich bergen. Sehen wir, wie das Problem der Unsterblichkeit vom Standpunkt der Ideenlehre aus gelöst werden muß.

Der Gedankengang in der Kr. d. pr. V. ist folgender: Die vollständige Uebereinstimmung des Willens mit den Forderungen des moralischen Gesetzes ist H e i l i g k e i t. Nur Gott ist heilig, weil das moralische Gesetz in ihm zum absoluten Willen geworden ist. Für die menschliche Vernunft aber ist diese Heiligkeit nur ein Ideal, dessen Verwirklichung sich nur in einem unendlichen Prozeß abspielt. „Dieser unendliche Progressus ist aber nur unter Voraussetzung einer ins Unendliche fortdauernden Existenz und Persönlichkeit desselben vernünftigen Wesens möglich.“ (Kr. d. pr. V. S. 128.) Die Unsterblichkeit der Seele ist hiermit erwiesen. Sie ist ein Postulat der

praktischen Vernunft, d. h. eine theoretische Erkenntnis, die deshalb allgemeingültig ist, weil sie aus dem a priori geltenden Vernunftbegriff der Heiligkeit gefolgert ist.

Worin liegt nun hier das Fehlerhafte in dem Gedankengang? Daraus, daß es in der Endlichkeit nicht möglich ist, die absolute Forderung des Sittengesetzes zu erfüllen, folgert Kant die Unsterblichkeit der Einzelseele. Er ist also gezwungen, „einem vernünftigen, aber endlichen Wesen", das bis zu Ende seines Lebens bestrebt war, dem Sittengestz gerecht zu werden, „auch in einer über dieses Leben hinaus fortgesetzten Existenz eine weitere Vervollkommnung zu ermöglichen". (Kr. d. pr. V. S. 129.) Wie ist dies aber anders zu denken, als daß die Seele als ein transzendentes Wesen in einem Reich weiterlebt, das nicht in Raum und Zeit in Erscheinung tritt. Die Seele des Einzelnen muß also verdinglicht werden, sollen die Ausführungen in der Kr. d. pr. V. bestehen bleiben. Dann aber liegt ein direkter Widerspruch vor mit der Kr. d. r. V. Dort kommt Kant in dem Kapitel: „Von den Paralogismen der reinen Vernunft" zu dem Resultat: „Also fehlt es uns auch, wenn wir bloß beim Denken stehen bleiben, an der notwendigen Bedingung, den Begriff der Substanz, d. i. eines für sich bestehenden Subjekts auf sich selbst als denkendes Wesen anzuwenden." (Kr. d. r. V. S. 281.) Ein stichhaltiger Beweis für die Unsterblichkeit der Einzelseele läßt sich also von Kants Ansichten aus nicht erreichen.

Wir wollen versuchen, im Sinne der Ideenlehre die Frage nach der Unsterblichkeit der Seele zu beantworten. Es wurde schon wiederholt auseinandergesetzt, wie alles Sinnen und Streben des Einzelnen sowohl als der gesamten Menschheit darauf gerichtet sein soll, die beiden Erzeugnisse der Vernunft, Wissenschaft und Sittlichkeit, nach Möglichkeit zu fördern. Beide stellen in ihrer höchsten Vollkommenheit die obersten Werte dar, die die

Menschheit kennt. Sie allein sind, weil sie jeden Begriff der Wissenschaft und der Moral in seiner höchsten und letzten Vollkommenheit enthalten, unveränderlich und unvergänglich; sie sind der Ausdruck des Ewigen, des wandellosen Seins. Für die Menschheit bedeutet dieses absolut Vollkommene eine ewige Aufgabe. Es ist die Bestimmung jedes Einzelnen, zur Lösung dieser Aufgabe seinen Teil beizutragen. Die Ideenwelt garantiert ihm zwar nicht eine unendliche, individuelle Existenz, gibt aber seinem Leben einen ewigen Inhalt. (Vergl. Natorp: Religion innerhalb d. Grenzen d. Hum. 2. Aufl. S. 60.) Er soll Werte schaffen, die seine Endlichkeit überdauern und die wiederum Keime sein können für neue und größere Werte. Nur so hat der Einzelne Teil am Ewigen und Unvergänglichen. Mag auch sein Leib vergehen, jedes wahre Wort, das er gesprochen, jede gute Tat, die er vollbracht, sie werden fortleben und dazu beitragen, daß wir uns immer mehr dem unendlich fernen Ziele nähern, an dem alles in der Welt vollkommen sein wird. Und so können wir zum Schlusse sagen: Je mehr Werte der Einzelne in seinem kurzen Dasein erzeugt, je mehr er also zur Vervollkommnung unseres Wissens und Handelns beiträgt, desto mehr Anteil hat er an dem, was ewig und unvergänglich ist, desto unsterblicher ist er. Diesen Gedanken drückt Schiller mit den Worten aus:

„Vor dem Tode erschrickst Du?
Du wünschest, unsterblich zu leben?
Leb' im Ganzen!
Wenn Du lange dahin bist, es bleibt."

III. Gott als Postulat.

Bei der Darstellung des Gottesbegriffs der praktischen Vernunft bietet sich gleich am Anfang eine Schwierigkeit. Einmal leitet Kant in seiner Kr. d. U. den Gottes-

begriff ab von der Ordnung und Zweckmäßigkeit der Natur und folgert daraus einen moralischen Gottesbeweis, der aber nur für die praktische Vernunft Gültigkeit hat. Dann stellt er in der Kr. d. pr. V., die lediglich Wertbegriffe zum Gegenstand ihrer Betrachtung hat, noch einmal Gott als Postulat auf. Aufgabe der Entwickelung ist es nun, festzustellen: 1. Wie hängen diese beiden Gottesbegriffe zusammen? 2. Welche Ueberzeugungskraft hat der Gottesbegriff der praktischen Vernunft überhaupt?

Schon jetzt kann einleitend bemerkt werden, daß sowohl die Kr. d. U. als auch die der pr. V. zum selben Ziele führen. Beide machen den Begriff des „höchsten Gutes“ zu ihrer obersten Einheit. Gott als höchstes Gut anzuerkennen ist also eine Forderung, die ebensowohl aus der Betrachtung der Welt als eines für den Menschen zweckmäßigen Ganzen entspringt, als auch aus dem Prinzip, das moralische Reich einer obersten Idee unterzuordnen. Nur die Wege sind verschieden, die zum selben Ziele führen, und diese wollen wir jetzt einzeln verfolgen.

Es liegt in der Tendenz der Urteilskraft, eine Verbindung herzustellen zwischen den Natur- und den Wertbegriffen. Der Gottesbegriff, den die Kr. d. r. V. als die höchste Einheit darstellt, erfährt sofort durch die Urteilskraft eine nähere Bestimmung, sobald diese die „Zwecke als beabsichtigt betrachtet“. (Guttmann: Der Gottesbegriff Kants. II. Teil. S. 75.) Der Begriff des Wertes tritt dann an die Stelle des Begriffes der Gesetzmäßigkeit.“ Die Zwecke sind dann nicht mehr heuristische Prinzipien für die Naturbetrachtung, sondern Triebfedern von Handlungen. Der Mensch betrachtet sich als Endzweck der gesamten Natur. Sein Ziel ist Glückseligkeit [1]), d. h.

[1]) Pfleiderer wendet in seiner „Geschichte der Religionsphilosophie“ mit Recht ein, dass der Begriff der Glückseligkeit in strengem Gegensatz steht zu Kants Rigorismus.

Uebereinstimmung der Naturereignisse mit seinem Willen. In dem unaufhörlichen Bestreben, eine solche Uebereinstimmung herbeizuführen, kommt er aber aus einem beständigen Konflikt zwischen seinem intelligiblen und seinem empirischen Charakter nicht heraus. Er sieht sich beengt durch das Sittengesetz, sobald er handelt. Das moralische Gesetz steht scheinbar sehr in Widerspruch mit dem Naturgesetz. Kant findet hier eine glückliche Lösung. Beide Gesetze ordnet er einem gemeinsamen Begriff unter, nämlich dem des „höchsten Gutes". Das höchste Gut ist also der oberste Begriff seines ganzen Systems. Er kommt zu diesem Begriff, das wollen wir als Ergebnis festhalten, in der „Kritik der Urteilskraft" durch eine Weltbetrachtung nach Zwecken.

Etwas anders kommt die Kr. d. pr. V. zu dem Begriff des höchsten Gutes. Hier dient als Ausgangspunkt nicht der Begriff der Sittlichkeit, sondern der der Glückseligkeit. Das die Glückseligkeit bedingende Abhängigkeitsverhältnis nämlich zwischen dem Willen und der Natur widerspricht nach Kant vollständig den Gesetzen der Freiheit, die Bestimmungsgründe anerkennt, „die von der Natur und der Uebereinstimmung derselben zu unserem Begehrungsvermögen (als Triebfedern) ganz unabhängig sein sollen". (Kr. d. pr. V. S. 130.) Der Begriff der Glückseligkeit schließt also absolut nicht das moralische Gesetz in sich ein. Gleichwohl verlangt die praktische Vernunft eine vollständige Uebereinstimmung dieser beiden Faktoren: das höchste Gut soll, wie das ja der „kategorische Imperativ" verlangt, gefördert werden. Dies ist aber nur möglich dadurch, daß eine Macht als höchste Ursache der Uebereinstimmung beider Begriffe postuliert wird. Mit anderen Worten: Das Dasein Gottes ist als Postulat aufgewiesen.

In dem Begriff des höchsten Gutes treffen aber die leitenden Fäden der Kr. d. U. u. der Kr. d. pr. V.

zusammen. Ebenso stimmen sie auch in dem Endergebnis miteinander überein. Beide kommen zu einem Dasein Gottes, die erstere in dem „moralischen Beweis", die letztere auf Grund des Postulats, durch die Forderung der Uebereinstimmung der „praktischen Notwendigkeit eines Endzwecks" und der „physischen Entfaltung dieses Endzwecks". (Kr. d. U. S. 464.) Versuchen wir eine Kritik des Kantischen Gedankenganges. Zunächst sei bemerkt, daß der Begriff des höchsten Gutes von Kant keineswegs eindeutig angewendet wurde. Zwischen zwei anscheinend sich widersprechenden grundlegenden Auffassungen hat dieser Begriff bald diese, bald jene Deutung erfahren. Einmal ist er „die Existenz vernünftiger Wesen unter moralischen Gesetzen" (Kr. d. U. S. 458), dann aber Gott, wie eine Stelle der Kr. d. pr. V. unzweideutig angibt: „Folglich ist das Postulat der Möglichkeit des höchsten abgeleiteten Guts (der besten Welt) zugleich das Postulat der Wirklichkeit eines höchsten ursprünglichen Guts, nämlich der Existenz Gottes." (Kr. d. pr. V. S. 131.) Doch geht aus einer allgemeinen Betrachtung über den Begriff des höchsten Gutes klar und deutlich hervor, daß diese sich anscheinend widersprechenden Auffassungen nur zwei verschiedene Ausdrücke für einen und denselben Begriff sind. Zur Begründung dieser Behauptung müssen wir auseinandersetzen, was Kant unter dem „abgeleiteten Gut" oder der Welt versteht. Der Aufgabe der praktischen Vernunft ganz unangemessen wäre es, hier von einer Welt von Erscheinungen zu reden. Die gehört zu den Aufgaben der theoretischen Vernunft. Der Ausdruck Welt ist hier rein abstrakt zu nehmen im Sinne einer Gemeinschaft von Vernunftwesen. Dieser liegt eine Idee zu Grunde, der sie ihre Handlungen unterordnet, nämlich „Glückseligkeit auf Grund von Glückswürdigkeit (Tugend)". Beide synthetisch vereinigt bedeuten das letzte Ziel vernünftiger Wesen.

Sie bezeichnen das höchste Gut der menschlichen Vernunft, das sich somit als die oberste Einheit auf dem sittlichen Gebiet darstellt. Kant selbst bezeichnet dieses höchste Gut als eine Aufgabe der Gemeinschaft, denn er sagt: „Es ist Pficht für uns, das höchste Gut zu fördern." (Kr. d. pr. V. S. 130.) Wenn also Gott, im Sinne des höchsten Gutes verstanden, als Ursache der Welt bezeichnet wird, so will Kant damit sagen, daß diese Idee unsere jetzt bestehende sittliche Welt bestimmt, daß sie dieser als Ziel vorschwebt. Wir sehen aber, daß unsere Stelle in der Kr. d. U. dasselbe sagt, wenn sie von einer „Existenz vernünftiger Wesen unter moralischen Gesetzen" spricht. In beiden Fällen handelt es sich um die Erfüllung des Sittengebotes innerhalb unserer jetzt bestehenden Wirklichkeit. Das was in der Idee lebt, soll sich in Handlungen ausdrücken. Das meint auch Cohen, wenn er von einer „Realität des Sittengesetzes" spricht. (Kants Begr. d. Ethik. S. 311.)

Die Bedeutung des Gottesbegriffs im Sinne des höchsten Guts wird am klarsten erkannt, wenn wir bei seiner Würdigung den Begriff des Unbedingten heranziehen. Gleich am Anfang der „Dialektik der reinen praktischen Vernunft" weist Kant ausdrücklich darauf hin, daß auch in der praktischen Vernunft ein Regressus stattfindet vom Bedingten zur Bedingung bis zum Unbedingten. „Sie sucht als reine praktische Vernunft zu dem Praktisch-Bedingten (was auf Neigungen und Naturbedürfnissen beruht) ebenfalls das Unbedingte und zwar . . . . die unbedingte Totalität des Gegenstandes der reinen praktischen Vernunft unter dem Namen des höchsten Gutes." (Kr. d. pr. V. S. 113.) In unserem Regressus ist also das höchste Gut das Unbedingte, die Sittlichkeit, das moralische Gesetz aber das Bedingte. Es ist falsch, das höchste Gut so aufzufassen, als ob es schon in unserer jetzt bestehenden Wirklichkeit vorhanden wäre. Man

macht es dadurch zu einem endlichen Begriff. Der Gott der praktischen Vernunft ist vielmehr eine Idee. Als die Idee des höchsten Gutes bedeutet er für die vernünftigen Wesen eine sittliche Forderung, deren Erfüllung in der Unendlichkeit liegt. Es ist nun nicht schwer zu erkennen, daß Kant dadurch, daß er das Dasein Gottes als ein Postulat der praktischen Vernunft erweisen wollte, denselben Fehler begangen hat, den er in der Kr. d. r. V. als transzendentalen Schein bezeichnete. Wir können, wie schon gesagt, aus der „dialektischen Schwierigkeit" nur herauskommen, wenn wir den Ideencharakter des Begriffs des höchsten Gutes konsequent durchführen.

Zum Schlusse wollen wir noch einmal das Ergebnis dieses Kapitels anführen: Der Begriff des „höchsten Gutes" ist die oberste systematische Einheit des moralischen Reiches und als solche identisch mit dem Gottesbegriff. Als eine Vernunftidee ist dieser Begriff das unendlich ferne Ziel allen sittlichen Strebens und Fortschrittes. In seiner Vollkommenheit bedeutet er die Sittlichkeit an sich oder, um mit Cohen zu reden, „die Realität des Sittengesetzes". Der Begriff der Glückseligkeit muß als ein dem Kantischen System der praktischen Vernunft (Rigorismus) widersprechender Begriff, als ein Teilbegriff des höchsten Gutes abgelehnt werden. Nur dadurch, daß die Menschheit unaufhörlich an ihrer sittlichen Vervollkommnung arbeitet, ist sie imstande, die „Realität des Sittengesetzes",wenn auch nur zum Teil, zu verwirklichen.

5. Schluss.

Stellen wir noch einmal rückblickend die Ergebnisse unserer Untersuchung zusammen. In zwei von einander getrennten Gedankengängen wurde eine Entwickelung des Gottesbegriffs versucht. Für die theoretische Vernunft lautet die Lösung des Gottesproblems: Gott ist die Wis-

senschaft in ihrer höchsten Vollkommenheit und für die praktische Vernunft: Gott ist die Sittlichkeit in ihrer höchsten Vollkommenheit. Beide Gottesbegriffe sind nur möglich durch die Idee der Menschheit, die ihrerseits eine Verwirklichung dieser Begriffe als eine ewige Aufgabe in sich birgt. Das Mittel zur Lösung des Gottesproblems waren die Ideen. In dem Kapitel: „Von den transzendentalen Ideen" wurde ausführlich entwickelt, welche große Rolle die Vernunftbegriffe im ganzen Kantischen System zu spielen haben. Als systematische Einheiten der Vernunft stellen sie dem Verstand die Aufgabe, das Problem, der selbst aber wieder eine Erklärung der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen, oder im moralischen Gebiet eine Entfaltung des Sittengesetzes nach dem Gesetz der Freiheit zu verbürgen hat. Eine Frage bleibt nun noch zu beantworten: Wie lassen sich die Gottesbegriffe der theoretischen und der praktischen Vernunft mit einander vereinigen? Von der Beantwortung dieser Frage wird es abhängen, ob wir unsere im Vorwort angekündigte Aufgabe, einen einheitlichen Gottesbegriff aus dem Kantischen System zu folgern, gelöst haben.

Unsere jetzt bestehende Wirklichkeit sowohl inbezug auf die Erkenntnis als auch inbezug auf die Sittlichkeit ist noch höchst unvollkommen. Die Begriffe der Wissenschaft ebenso wie die der Ethik sind noch nicht restlos erschöpft. Neue Theorien entstehen. Immer von neuem wird versucht, die Begriffe zu vertiefen und zu erweitern. Ebenso sind die Widersprüche zwischen Sittlichkeit und Wissenschaft, zwischen Erkennen und Wollen nur eine Folge der Unvollkommenheit dieser Begriffe. Wir müssen es als einen Grundsatz des kritischen Idealismus bezeichnen: Wissenschaft und Sittlichkeit als die beiden Seiten des menschlichen Daseins können sich nicht widersprechen. Ihnen liegt ja eine gemeinsame Idee zu Grunde, die durch synthetische Verbindung dieser beiden Begriffe

in ihrer höchsten Vollkommenheit entstanden ist, und diese Idee ist, kurz gesagt, Gott. So stellen sich also die beiden Gottesbegriffe der synthetischen und der praktischen Vernunft dar als die beiden Seiten eines und desselben Prinzips. Der Gottesbegriff ist der Inbegriff alles Seins. Als solcher bildet er den erhabenen Schlußstein des ganzen Kantischen Systems. Inbezug auf unsere Wirklichkeit aber ist er das Ideal, das alle Probleme[1]) der Menschheit in sich vereinigt. Es wird oft dem Idealismus zum Vorwurf gemacht, daß er zu wenig Fühlung behalte mit dem praktischen Leben und seine Gedanken zu sehr auf die Zukunft richte. Wir wollen zeigen, daß der Gottesbegriff, den Kant geschaffen hat, wohl im Stande ist, jeden derartigen Einwand zu entkräften. Während die Philosophen vor Kant, selbst Wolff und Leibniz, sich bemühten, das Dasein Gottes aus seinen Werken zu schließen und die Ohnmacht des Menschen gegenüber dem unendlichen Universum zu beweisen, wird unter Kant auf einmal der stolze Makrokosmos zu einer Welt von Erscheinungen. Der Mensch ist es, der die Welt bildet; er steht im Brennpunkt alles Weltgetriebes. Die Gesetze der Natur werden zu Gesetzen seiner Vernunft, wie diese ebenfalls die beiden Begriffe

---

[1]) In ganz ähnlichem Sinne bespricht Gottschick in einer Programmarbeit: „Kants Beweis für das Dasein Gottes“ (Gymnasium zu Torgau 1878) das Verhältnis der Sittlichkeit zur Wissenschaft. Er kommt zu dem Ergebnis: „Wir können mit ungeschwächter Kraft nur dann unserer sittlichen Bestimmung nachstreben, wenn wir im Stande sind, den gesetzmässigen . . . . . Zusammenhang der Sinnenwelt . . . . als zweckmässiges Mittel für die Realisierung unserer sittlichen Bestimmung zu beurteilen“. (S. 1). Die Schrift Gottschicks ist deshalb für uns von Bedeutung, weil sie mit grosser Ausführlichkeit den Aufgabencharakter der Ideen auseinandersetzt und in der konsequenten Durchführung desselben die einzige Möglichkeit sieht, die Lücken des Kantischen Systems im Geiste des Meisters auszugleichen.

„gut“ und „böse“ in ein „Vollkommen“ und ein „Unvollkommen“ verwandelt. Zwei Ideale hat sich die Vernunft erschaffen: die vollkommene Wissenschaft und die vollkommene Sittlichkeit. Diese sind des Menschen Gott. Sie sind das letzte Ziel seines Strebens und erfüllen sein Inneres mit einem brennenden Verlangen, diesem Ziel immer näher zu kommen, wenn auch dessen völlige Erreichung eine unendliche Zeitdauer verlangt. Obgleich der Gottesbegriff in dieser Gestalt also eine unendliche Aufgabe für das gesamte Menschengeschlecht bedeutet, so gibt er dem Einzelnen doch die Kraft, den Kampf mit der ihn umgebenden Welt aufzunehmen. Immer mehr sucht er diese seinen Idealen entsprechend umzugestalten. Der Fortschritt auf wissenschaftlichem und sittlichem Gebiet erfüllt ihn immer von neuem wieder mit freudiger Zuversicht und bekräftigt seinen Glauben an den endlichen Sieg des Guten. So wird die Gottesidee in jedem Einzelnen zu einer Macht, die ihn trotz alles Irrtums und aller Leiden der Welt unverrückt das eine große Ziel im Auge behalten läßt: Vervollkommnung seines eigenen Ich in wissenschaftlicher und sittlicher Hinsicht.

Aber nicht ihm allein gilt sein Ringen und Streben. Er weiß sich darin eins mit seinen Mitmenschen. Im Verein mit ihnen schafft er Werte, die nicht nur ihm selbst, sondern der ganzen Gemeinschaft zu gute kommen. Die Menschheit als Ganzes, das weis er wohl, ist allein fähig, das Göttliche, das in jedem Einzelnen lebt, zu entfalten. Darum fühlt er sich auch nur als Glied dieser Gesamtheit und seine ganze Arbeit ist dieser geweiht. Für die Gemeinschaft ist er bereit zu kämpfen und zu leiden, ist er sich doch bewußt, daß er ihr damit einen Dienst leistet und das gemeinsame Ideal fördert. Jetzt ist Menschendienst identisch mit Gottesdienst. In werktätiger Liebe und selbstloser Aufopferung sucht der eine

das Wohl des andern zu fördern. Unter dem Zeichen der Humanität einigt sich die ganze Menschheit.

So bekommt auf einmal der starre philosophische Begriff einer Gottheit unter Kants Händen neues Leben und neue Kraft. Zu keinem dogmatisch-religiösen Lehrgebäude will man sich mehr bekennen; man braucht keine äußeren Formen und Bräuche mehr, um seine Begeisterung und seine Hochachtung für das allgemeine Menschheitsideal zu dokumentieren. Der Glaube an die Vervollkommnung der Menschheit wird zu einem inneren Erlebnis. Als Endergebnis der Untersuchung des Kantischen Gottesbegriffes in den drei Kritiken möge ein Ausspruch Euckens aus seinen „Lebensanschauungen großer Denker" S. 443 angesehen werden: „Das Göttliche, von dessen Kraft man sich getragen fühlt, ist nicht eine jenseitige, sondern eine weltdurchdringende, den Menschen von innen umfangende Macht."



Lebenslauf.

Am 14. März 1881 wurde ich, Emil Weyhing, zu Wiwpfen a. B., Kreis Heppenheim, geboren. Vier Jahre lang besuchte ich die Volksschule und sechs Jahre lang die Realschule daselbst. Um mich zum Berufe eines Volksschullehrers vorzubereiten, trat ich Ostern 1897 in das Schullehrerseminar zu Bensheim ein, welche Anstalt ich Ostern 1900 verließ. Dienstliche Verwendung fand ich von da ab bis Ostern 1906 als Lehrer an der Taubstummenanstalt zu Bensheim. Herbst 1905 bestand ich als Nichtschüler die Reifeprüfung an der Oberrealschule zu Offenbach. Wintersemester 1905/06 war ich immatrikuliert an der Technischen Hochschule zu Darmstadt als Studierender der „Allgemeinen Abteilung". Von Sommersemester 1906 ab betreibe ich meine Studien auf der Universität Gießen.

Ich besuchte Vorlesungen und Uebungen der Herren Professoren Scheffers, Schenk (Darmstadt); Siebeck, Groos, Kinkel, Messer, Pasch, Netto, Graßmann, König, Fromme (Gießen).

Allen diesen Herren spreche ich an dieser Stelle meinen verbindlichsten Dank aus, insbesondere meinen hochverehrten Lehrern Herrn Geh. Hofrat Professor D. Dr. H. Siebeck für die schätzenswerten Winke bei Abfassung vorliegender Arbeit und Herrn Professor Dr. Kinkel, durch dessen Vorlesungen und Uebungen ich in den Geist Kants eingeführt wurde.


UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 10 01 15 08 002 3